١/٢١٦
هـ ي

هداية العقول الى غاية السؤل في علم الأصول،

تأليف اليمني ،الحسين بن الامام القاسم -

١٠٥٠هـ • كتب في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا•

٣٠٦ق ٢٧س ٣٠x٢٠سم

نسخة جيدة ،خطها نسخ معتاد •

٧٨١٠
عب

الأعلام (ط٤) ٢: ٢٥٢ الجامع الكبير بصنعاء/الغربية
: ٣٤٧

١- أصول الفقه الاسلامى أ- المؤلف ب- تاريخ

النسخ جـ - شرح غاية السؤل في علم الأصول

٧٨١٠

غاية
السول فى علم الاصول

٧٨١٠

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم: ٧٨١٠ ف - ٢٦٦١/١

العنوان: هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول

المؤلف: الحسين بن الإمام القاسم بن محمد العياني - ١٠٥٠هـ

تاريخ النسخ: الثاني عشر الهجري

اسم الناسخ:

عدد الأوراق: ٣٠٦ ق

ملاحظات:

لله القائل

لله من غاية اعوذها بالله من شر كل ذي حسد
كم كللت على الفصول جوهرة وكم لها من يد على العضد

وزن الثوهر المحاوي وصونها والقاصر

٩٠

غاية السوال في علم الاصول

الحمد لله
... على سماع هذه النسخة ... على والدنا وبركتنا العلامة ... البدر ... الاعيان ... وحرر بتاريخ ... جمادى الاولى ... سنة ١٢٣١ ... الحقير ... [illegible]

بسم الله
انتقل ... السيد ... الحقير ... [illegible]

لله القائل

قيمة المرء علمه عند ذي العلم
فاذا ما حويت علما ومالا
واذا عنها عدوت تخلا

وما في يديه عند الجاهل
كنت عين الوجود بالاجماع
صرت في الناس ما اخس المتاع

بعد الصعود يكون الهبوط
فاياك والرتب العالية

م ح
مكتبة
محمد بن ... المدبستان
رقم الصف : ٢١٦/١
رقم التسلسل : ٢٠٧
تاريخ الورود :
ح

به المنهاج مع المجزي وحاوي لجوهرة الاصول مع المحصول
شريف السعد بعضده انتهاك ونيل السعد غاية كل سول

ما احسن ما قيل في اصول الفقه

اصول الفقه حاكم كل فن * فما فن تراه عليه حاكم
فلازم درسه في كل وقت * ولازم ثم لازم ثم لازم

ولبعض الفاضل

اصول الفقه اربعة ففيها شفاء الداء عند ذوي العقول
فاولها كتاب الله نصا وثانيها اقاويل الرسول
وثالثها القياس لفقد نص وذلك في الحوادث الى الاصول
ورابعها هو الاجماع فاعلم وذلك في الهداية نهج السبيل
فان شئت ضبطا عليها اصول الفقه في الدرج الاجمل

لسيدي عبد الله ... رحمه الله في العموم والخصوص

يبني العموم على الخصوص بلا ريب صور على القول للاجل فصاحل
وكذا المخصص يكون عموما متاخرا والعكس ...
... اعلم بالصواب

سمع من الصحب فوق الالف قد نقلوا من الحديث عن المختار خير مضر

ابو هريرة	سعد	جابر	انس	صديقه	وابن عباس كذا ابن عمر
٥٣٧٤	١٣١١	١١٥٤	٦٢٨٢	٣٠٢١	١٠٢٦

لقد حفظ القران في عهد احمد * علي وعثمان وزيد بن ثابت
ابي ابو زيد معاذ وخالد تميم ابو الدرداء وابن الصامت

للفقيه عبد الله سرور لما وصل الى صوران وسكن في مكانه عبر مليح
مولاي اسماعيل دم في نعمة * مقرونة بالسعد والاقبال
انظر الى حالهم الذي ... * مرفوعة واعجب لرفع الحالي

قيل ان المستثنى من الهلاك والفناء
نظم السيوطي رحمه الله

ثمانية حكم البقاء يعمها
هي العرش والكرسي ونار وجنة
اللوح والقلم

اذا كان يؤذيك حر المصيف * وكرب الخريف وفصل الشتا
ويلهيك حسن زمان الربيع * فكسبك للعلم قل لي متى

نسبي الى جده القاسم بن محمد رحمه الله

حسن بن محمد بن حسن بن احمد بن عبد الله بن ابراهيم بن احمد بن محمد بن احمد بن القاسم بن محمد رحمهم الله جميعا

وبقيته مشهور معروف

فهرست هذا الكتاب يحتوي على مقدمة وثمانية مقاصد

المقدمة حد اصول الفقه 12 — حد العلم 13 الى 17 — التصورات 17 الى 24 — التصديقات 25 الى — الموضوعات اللغوية

الحقيقة والمجاز — الحروف — الاحكام — الحاكم — الحكم

المحكوم عليه — المقصد الاول في الكتاب — المقصد الثاني في السنة — المقصد الثالث في الاجماع — المقصد الرابع في امور عامة يحتوي على ستة ابواب

الاول من ابواب المقصد الرابع في الاخبار — خبر الغدير — اخبار الآحاد — طرق الروايات — الباب الثاني من المقصد الرابع في الامر والنواهي

الباب الثالث في العموم والخصوص — الباب الرابع المجمل والمبين — الباب الخامس المنطوق والمفهوم — الباب السادس الناسخ والمنسوخ

المقصد الخامس في القياس — المقصد السادس في الاجتهاد — المقصد السابع في التعادل والترجيح — المقصد الثامن في احكام العقل

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما ... من كتاب السامي في الاسامي

هذا الله العقول الى الموصلة الى

كتاب غاية السؤل في علم الاصول

~~كتاب هداية العقول الى~~

تاليف السيد الامام النحرير ذي العلم الغزير والجهاد الشهير الذي تجري ... عيون الانهار في ساحات ... الانظار مطلع انوار التحقيق من آفاق التدقيق الفاشعة ... [illegible]

[illegible]

... الى المسائل وطبت ثمارها سليل الطيبين وسيد المبرزين الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن رسول الله اجزل الله ثوابه ورفع ... واناله اقصى ما ... بحق محمد الامين وآله الطيبين صلى الله عليه وعلى آله مدى الاعوام والسنين امين اللهم امين

دلالة اللفظ على التمام ... لكل موضوع من الكلام ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة

يقول العبد الفقير إلى الله عز وجل الغني بأمانته على ما عهد وجل الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق إلى ما أمر به قائدا ومن العصمة عما نهى عنه ذائدا بعد حمد الله على آلائه المتصلة المدد فما تحصى بعد ولا تحصر بحد والشهادة الناطقة بأن لا إله إلا هو الأحد الصمد والمن عليه بالنبوة والرسالة لعبده سيدنا محمد والصلوة والسلام عليه وعلى آله حفاظ أصول الشريعة بالدليل المعتمد صلوة وسلاما ما دام معمرا يقدم دوام الأبد **لما كانت الحاجة إلى علم** أصول الفقه شديدة وموجبات العناية به عديدة لابتناء الأحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها إليه وكان علما أصليا لا ينتفع به إلا إذا عرفت وجوه مسائله بتعيين أدلتها وعلمت الطرق إلى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملتها وكانت كتب أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم إما مطولة كالمجزي والحاوي والمعتمد وغيرها من الكتب التي منها تستمد المباحث وإليها المرجع وقد محت فأودعت فأغنت فهي كأسمائها مجزية للناظر بعين البصيرة ممتنعة لحفتها لاطلاعه منها على الفوائد الكثيرة حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الأدلة والعبة والأسئلة والأجوبة الآن طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوائدها وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها وإما مختصرة على اختلاف الطرائق وتباين الحقائق فمنها ما جمع إيراد الخلافات ودون المسائل جمعا لم يسبق إليه أحد من الأوائل ولكنه أغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع غير أنه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على إيضاح دليل الحجة ولم يكشف عن غيره شيئا من الأستار وكل ذلك لطالب هذا الفن غير كاف والحاجة إلى إبراز معرفة وجوه المسائل كالحاجة إلى الأطراف فمن لي أن أجمع كتابا في الأصول كافلا بما يجب من إيراد المعتمد من الحجج كلها حاويا لما يتشبث به المخالف من الشبه وحلها معيارا للترجيح بين الأقاويل والدلائل مجريا مستغنا للناظر في أصول القواعد وفصول المسائل فأخذت في ذلك مع ما أنا فيه من الاشتغال بإطفاء نار الفتن العظيمة الاشتعال من البغاة على أهل التوحيد والعدل والعناء لفضل أولي الفضل فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور بعد مضي أعوام وشهور

وتنقل من تعود إلى تعود جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الأسفار بإحراء من التلويح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه وخفي عليهم أشياء من قواعده ومبانيه فسألوني أن أوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده بشرح يسد لك لمقاصده ويقيد لأوابده فأجبتهم إلى ذلك ثانيا لعنان العزم إلى تحليله وتقريبه وتسهيله بعبارات واضحة غير مطولة مقتصرا في الأغلب على ما يحتاج إليه لمن تأمله مع اشتغال بما شئت من تلك الشواغل ونظر في إصلاح أحوال كافة من اعتورته من أهل وأرجو من الله الإعانة على تمامه كما أعان على أصله بالجنة وإكرامه

وسميته هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول

راغبا إلى الله أن يهدينا إلى الصراط المستقيم وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم

قال **بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل شريعته الغراء سراجا وهاجا في ظلم الضلال**

افتتح الكتاب بعد التسمية بحمد الله سبحانه أداء لبعض ما يجب واقتداء بالكتاب المجيد وعملا بأحاديث الابتداء منها ما أخرجه الخطيب في جامعه عن أبي جعفر معضلا عنه صلى الله عليه وآله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ومنها ما أخرجه عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع ومنها ما أخرجه ابن ماجة عن أبي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عنه صلى الله عليه وآله أنه قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع وأخرج ابن حبان والعسكري عن أبي هريرة كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وأخرج أبو داود والعسكري عن أبي هريرة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم **فإن قيل** ما افتتح ببسم الله غير مفتتح بالحمد لله وبالعكس فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء **قلنا** الافتتاح إما أن يعتبر من حال الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث أو منقسم الحقيقي والإضافي فيمكن الجمع بتقدم أحدهما على الآخر فيكون الأول حقيقيا والآخر إضافيا والمصنف الوصف بالجميل

على الجميل الاختياري للتعظيم • واطلق الجميل لادل لى وصفه تعالى
بصفاته الذاتيه جميل له • وقيد الثاني الاختياري لانه لم يسمع حمدت اللولوة
على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد فان قلت يستلزم
ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتيه حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق
قلت قد اجيب عليه بجوابات اسلمها الحمد على المحامد لكون تلك الصفات
مبادي افعال اختياريه فان قلت اين المحمود به في وصف الشجاع
بشجاعته قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث
قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف للتعظيم
اى مقصودا بها التعظيم ظاهرا او باطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل
استهزا او تهكما فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان
قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شيء منها جزءا منه ولا
جزئيا له وقيل المدح كالحمد ومثال اللولوة مصنوع • والوصف بصباحة
الخد ورشاقة القد قيل هو خطا من الجمهور وقيل مؤول بدلالته على الافعال
الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميله ولا يخفى ما فيهما
والله اسم للمعبود بحق المستحق لجميع المحامد واصله الاله حذفت الهمزة وعوضت
منها حرف التعريف تخفيفا ولذلك لزمت • وتقديم الحمد لاقتضا المقام • والعدول
الى الجمله الاسميه للدلاله على الثبات والدوام • والشريعه في الاصل الطريقه
الظاهره التي توصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحيوة الابديه • والغرا
انثى الاغر وهو في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس وقد صارت
استعارة للشرف والاشتهار شهرة حتى كانت بمنزلة الحقيقه عند العرب كما قال
مباركا الاسم اغر اللقب • والوهاج المتلالي الوقاد • والظلام الضلال كالحجين الماء
وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضا عن طرق الغواية والوبال
يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمينه معنا التنحيه
كقوله تعالى يخالفون عن امره فانه مضمن معنى يعدلون • والتوفيق توجيه الاسباب
نحو المطلوب الخير وآباؤه سببيته • والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك
فيه • والمحجه البيضا جادة الطريق الواضحه التي لا تلتبس على مار بها وطرق

الغوايه هي لا تفيد سالكها الا الضلال والخيبه والوبال الشدة والثقل
والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمرأ لثقله ولا يخفى ما في تركيب
الشريعه ومحجتها من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيدنا محمد
المبعوث بانسخ الاديان والمنعوت باشرف الخلال وعلى اله ائمة الدين
وامان المسلمين وقرنا الوحي بلا اختلاف ولا انفصال لما كان وصول الكمالات
العلميه والعمليه من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد الحقير بواسطة الرسول
عليه السلام اردف حمد الله بالصلوة عليه تشريفا لشانه مع الامتثال لامر الله سبحانه
والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي
عليه السلام عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل كلام لا يذكر الله
فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة • ولما كان اله حافظي
شريعته وخالفيه في امته اردف الدعا له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم
ولامره صلى الله عليه فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدار قطني والبيهقي في
السنن عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صلى على محمد
النبي الامي وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي
كما باركت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم انك حميد مجيد ونحو مما تواترحناه والصلوة الدعا
قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم • ومن الله الرحمة هكذا قال في الصحاح
والسلام الامان اي التسليم من الناس والامان منها وايثار الاسميه لنيابة المعطوف
المعطوف عليه مع ما سلف هنالك • والسيد الذى يتوحد قومه اي يعوقهم في الشرف
والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذى بعث معه • والدين
في اللغه العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سايقا للعقلا باختيارهم الى
السعادات الابديه وكان دين محمد انسخ الاديان لبقائه ما بقيت دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصله • والال اصله اهل بدليل اهيل
ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما جاء في الاجماع
ان شاء الله تعالى كانوا ائمة له • والائمة جمع عماد وهو ما يبنى عليه البيت واثبات
بقوله امان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم
امان لاهل السماء • وبقرنا الوحي الى قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاحاديث

...لا يحتلناك بحدي وتعب هذه غاية السؤل في علم الاصول
تعب من الغايات المنظومة عن الاضافة فحذف منه اما وعوض عنها الواو اختصاراً
مع الربط الصوري وهي اما سعيدة في نظم الكلام فهي العامله فيه والفاء بجعلها
لاجلها او غير سعيدة والعامل ما يفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهمها
والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش
الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل
التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج . فان قلت نقوش وجود
النقوش في الخارج خلاف المحسوس اجيب بان الحاضر من النقوش لا يكون
الا شخصيا ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم
بل الغرض وصف نوعه وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ
المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان تكون ذلك الشخص او غيره مما
يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج والاشارة
الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز بتنزيل
المعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا . وغاية الشيء مداه
وطرفه والسؤل الامنية والطلبة فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى مخبوز والاكل
بمعنى ماكول . فان قيل ليس المشار اليه الا مسائل علم الاصول والظرفية تقتضي
تغاير الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون
المراد بعلم الاصول احد معان خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل او بقدر
المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسائل جميعا ونفس القدر المعتد به
فاذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا لا تقدير مضاف هو اما البيان
او المجهول او التحصيل حسبما وجد العقل لتسلم مناسبا فان قلت
ما معنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا قلت هي مجازية اقامة للشمول العمومي
مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ لا عكس
حامل باقوال العلماء على الشمول تعالى جعل الوادي بالسيل حاملة بملء جنبيه
ففيها استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب
على انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا
واتباعا فلا يرد ترك ما شذ من الاقوال جامع لادلتها المعقول منها والمنقول

الجمع تاليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جميع
المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات والامر المذكور
سمي غاية جمعته مع قلة البضاعة البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعير
لما وقع به الجمع من العلم اليسير وقصور الباع في هذه الصناعة القصور عن
الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة
والاطلاع والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول
علم عملي آلي ولجيا به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل الجزاء المكافاة والمراد
جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزاء بحضرته
والقرب منه على ما هو حقيقته بل تمثيل كونه بعد رتبة وفضله بحث لا يقدر عليه غيره
بحالة الشيء يكون بحضرة واجد لا يد عليه لغيره وهو حسبي ونعم الوكيل اي محسبي
وكافي لا ارجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جار
لان الى لجملة لها من الاعراب في موقع المفرد منه وجيها في الدنيا والاخرة ومن
المقربين ويكلم الناس قلا من عطف الانشاء على الاخبار اما انه او لانه يكون بقول في
جنبه نعم الوكيل فهو عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير
مبتدا بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرها او
متعلق خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية
فلا الاسمية التي خبرها انشائية يكون انشائية على العقول لعدم التاويل كما ان التي
خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو وكذلك واجيب بالفرق
فان الاستفهام في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المعتبرة لا على
الخبر وحده فان المعنى زيد في الدار ام في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن
الاستفهام كما لم يجب في نحو نبه اين هو لان الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر
وحده واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له ورتبته على مقدمة
وثمانية مقاصد الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر
وهذا لا يتعدى بعلى فهو مضمن اما معنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه
لان المشتمل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايرا واما معنى البناء
فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين او يقال ان الترتيب

تعدى بعلى بناء على ان معنى ترتب الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا
يتصور على انحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه والضمير
للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنيين المذكورين على حذف مضاف اى رتبت
اجزاءه لا بالاخرى وانما رتبت عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف
الشروع فيه على بصيرة عليه اولا الاول المقدمة والثاني اما ان يكون الغرض منه
استنباط الاحكام الشرعية فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس او عما
يستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع اولا فاما عقلي محض وهو التاسع
او مترتب على الشرع وهو الخامس وهو القياس او يبحث عن سنده او متنه وهو الرابع
اولا فاما قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد
وهو الثاني او جماعة وهو الثالث والحصر في هذه بالاستقرا **المقدمة**
هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم
بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جار الله في الفائق
الفتح خلف واجازه بعضهم والوجه ظاهر واللام فيها وفيما يجيء من المقاصد
للعهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة
اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على
وجه البصيرة واتفق على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف
المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء
اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وجدها
اوقع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر
قبل الشروع في المقاصد لارتباطها ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمة
علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح
به صاحب هذا القول وقيل انها مقدمة الكتاب اصطلاح حديث لا نقل عليه في
كلامهم ولا ما هو مفهوم من اطلاقهم **واعلم** انا لا نريد حصر مقدمة العلم في
الثلاثة ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة من اطلع على رابع خارج توجب ان يزداد
في البصيرة فله ان يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة على ما ذكرنا
اما الحد فلان من تصور العلم على بصيرة على ما ذكرنا اما الحد فلان من تصور العلم بحده
الحقيقي او رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور علما برسمه فقد

عرف خاصيته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يعتقد
اذا وردت عليه مسئلة معينة منه ان يعلم انها منه قبل ان يتأملها فكأنه قد علم ذلك واما
الغاية فلان من حق كل طالب العلم ان يجزم بفائدته المترتبة المطلوبة عليه المقصودة
منه او يظنها اذ لو لم يعلم يصدق بفائدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد
ما لا يعتد به مما يترتب عليه عند كبعة كان عبثا في نظره وان اعتقده بالجملة فيها اذا كان اثناء
معينة فكان عبثا في نظره ايضا **واعلم** ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى
من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقد يخالف الفائدة الغرض كما اذا اخطأ
في اعتقادها واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزا
اعتباريا في القوة بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن
علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم
وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط
عنها ولو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده
زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه القواعد الموصلة
بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية**
اصول الفقه في الاصل مركب اضافي كما يجيء ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي الاصلي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد في اللغة لا اسم
جنس له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة
اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وانما جعلوه علما ولم يكن اسم جنس له
لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه
بخلاف النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية
كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا و
استخراجها تفريعا وجمع القواعد للايذان بعضها فانه جزء والكل لا يصدق
على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل
الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل
به الى استنباط غيرها كالاحكام العقلية والشرعية الفرعية الاصلية وقوله عن ادلتها
التفصيلية بيان للواقع اذ الاجمالية لا يستنبط منها ككون الكتاب حجة وهو متعلق

الا ظهر بدون قواعد شريف

بالاستنباط **واعترض** بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءا من الاصول **دون التوطئة**
واجيب بان وصف القواعد بالايصال يشعر بنوع اختصاص لها بالاحكام
ولما فرغ من جهة باعتبار كونه لقبا واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر بمدح او ذم وهذا اشعر بابتناء الفقه فالدين على مسماه فهو صفة مدح **اخذ** في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم جهة باعتبار كونه لقبا لانه المقصود الاصلي وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا فان ذكره تبع فقال **والاصل في اللغة** ما يبتنى عليه غيره وهو في الاصطلاح الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الامر للوجوب والدال على الدليل اضافة الى العلم **وهو** اي الدليل يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما يرشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري** ذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لاخراج الفاسد لانه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة وان افضى اليه نادرا فاتفاق وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرف الشارح ولو قيد بالتصوري لكان حدا له ولو جرد لكان المشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني **وربما خص بالعلم** اي بمطلوب خبري **فلزوم الظن امارة** اي فالذي يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا **وجعل** ما يحصل عن الامارة لان مالها على جهة الرجحان وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لانتفائه مع بقاء سببه كما اذا انغيم الهواء يحصل الظن بحصول المطر ولم يحصل المطر مع بقاء سببه وهو الغيم **واما عند المنطقيين فقد قول مؤلف من قضيتين للتادي الى المجهول نظري** وله تعريفات اخر ليس هذا مقام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتاخير ويرادفه لانه يتحقق به خروج المفردات ومن قضيتين لخروج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل

في المطلوب حيث قيل للتادي الى مجهول لاستحالة اعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالقصد والتقييد بالنظري لاخراج ما ركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فالمركب اشارة الى العلل الصورية والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا العقل العاقل ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الآن التوقف بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل القطعي والظني والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي من شانه اذا نظر فيه ان يوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من الثاني **ولما فرغ** من تعريف الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد كل الاحكام كذلك** وقدم تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص وفي الاصطلاح ما ذكر ويخرج بالشرعية العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية ثم بالفرعية العلم بالاصولية وبقوله عن ادلتها ما هو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم الباري فغير داخل في الجنس والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم **فان قلت** لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تتوجها **قلت** الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما يبتنى عليه الشيء وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم تطلق تارة على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حجر على الافتنان وترك العلم في حد الفقه الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم ولبناء الفقه على ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل انه قد يطلق على العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط

المجتهدين فلا يمكن معرفتها فاذا دبد الكل لم يوجد الفقيه فلا وجب الفقيه
وان ارىد البعض دخل المقلد **واجيب** بحمل الاول قوله لم يوجد الفقه
فلا يوجد الفقيه **قلنا** ممنوع فان المعرفه هنا بمعنى الملكه التي يتمكن بها من استنباط
الاحكام متى اراد **بيان** ذلك ان واضع هذا العلم وضع عده اصول تحصل من
ادراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريد وبالحيثية
الثانى وعلم المقلد بعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقها لان الفقيه هو المجتهد وهذا
مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزيه فلا تتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه
الا ان يدعى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور **وغايته العلم باحكام
الله تعالى** وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل
الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا ان التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم
يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشاف **وموضوعه
ادلة الفقه الكلية** موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض
هو المحمول على الشي الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشي لما هو هو او بواسطة
امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المتعجب بها بالقوه للانسان والتكلم او
النطق والتعجب بواسطه ادراك الامور المستغرب بها والمراد من البحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتيه او انواعها كالكتاب
يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعام الذي خص منه
البعض يفيد الظن اذا تقرر هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية
وذلك لان مباحث الاصول راجعه الى اثبات اعراض ذاتيه للادله من حيث اثباتها
للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات وما له نفع ودخل
فيه وقيد بالكلية لانه لا يبحث في هذا العلم عن احوال الادله من حيث خصوصيته
اعيانها المنصوبه على اعيان المسايل بل على الوجه الكلي **فان قلت** لم خصصت
الموضوع بالادله وهلا جعلته الادله والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فتكون
مباحث الاحكام من المقاصد **قلت** وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم
آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادله من تلك الحيثية كما ان
المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري
والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفائدته كما هنا لجنس اخراج

مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقه
بكيفية اثبات الادله الاحكام اجمالا بعضها راجع الى احوال الادله وبعضها الى
الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا خلاف في
المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسايل قال لان من جعل الموضوع هو الادله
جعل المباحث المتعلقه بالاحكام راجعة الى احوال الادله تقليلا لكثرة الموضوع
بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوجه الجهات والحيثيات كما جعل المباحث
المتعلقه بالادله من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل
الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه
هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادله ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح
والتفصيل **فان قلت** لم جعلته عاما ولم تقيده بالسمعيه **قلت**
بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام لا نقال تقييد الاحكام بالشرعيه في تعريف
الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعيه لانا نقول معناه انها مستفاده من الشرع اما
بنقله لها عن حكم الاصل واما باثباته عن نقلها عنه كذا حقق الكلام في هذا المقام
ابو الحسين البصري وغيره وعند الشيخ الحسن ما امسك الشرع عن نقله من دون
زيادة شروط لا يقتضيها العقل فهو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان
يصح تغيرها او لا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيرها الشرع او لا الثاني
شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقتضيه العقل او لا الاول
شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه **ولما فرغ** من الامور الثلاثة التي توجب ازدياد
في البصيره اخذ في ثلاثة مباحث فقال **وكما اننا نحتاج اليها** اما
الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط وطريقة الاخذ والاستدلال
عن دلايل خاصة وكان المنطق علما بكيفية الاستدلال والاستنباط شاركه المنطق
وناسبه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولا
ريب في اتقان الاصل وتدبره ادخل لاتقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني
فلان الكتاب والسنه عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة
ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك و
ادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم
واما الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول

من حيث انها مدلوله للادله السمعيه ومستفاده منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال عليه ومفيد له فعند وقع جزءا من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفها وانحصارها الخارجه عن مسائل الاصول والفقه **البحث الاول** اي هذا البحث الاول او البحث الاول هذا **العلم** يطلق على معنيين اعم واخص فهو **بمعنى** من ذينك **يقابل غير الثابت من تصور او تصديق** المراد بغير الثابت ما يمكن الزوال ويحتمل النقيض فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يكون بغير[illegible] والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب **وبمعنى اخر يشمله** اي غير الثابت **وهو بالاول** من معنييه وهو الاخص ويتم على الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته **قيل لا يحد** وهذا مختار الامام فخر الدين عليه السلام الرازي والطوسي والحوبي والعراقي وزاد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهيه لا يجري فيها الاكتساب اصلا ثم اختلفوا في الوجه فالجويني والعراقي لا يحد ان شاء الله تعالى والاخرون **لانه** اي العلم **ضروري** اي حاصل بلا نظر ولا اكتساب **وهذا علم خاص** لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده **فالعلم جزئيه** لانه مطلق والمطلق ذاتي المقيد **والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل** لتوقف حصول الكل على جزئيه ضرورة **والسابق على الضروري بالضرورية** اي بان يكون ضروريا **اولى** من المسبوق فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب **قلنا** جوابا عن هذا الوجه **الضروري حصول علم جزئي** متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الكلي لا يجب للانا **ليس تصوره** اي العلم **ولا مستلزمه** اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئيه بمعلومات مخصوصه ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصله لنا بل يحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستانف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة **وايضا** لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم له **فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته** وهو غير مسلم لتوقفه على كون العلم بمعنى واحد مشتركا ذاتيا لما تحته وهو ليس بضروري ولو سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يتم لو كان **تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا** وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا قوله **وهما ممنوعان** الوجه **الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف بحقيقته او بغيره والاول بطلانه ضروري والثاني بطلانه**

للزوم والفصل

نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور لتوقف معلوميه كل منهما على معلوميه الاخر حينئذ **قلنا** جوابا عنه **غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي** متعلق به **لا بتصور حقيقه العلم** فان الجمهور يعلمون اشياء كثيره ولا يتصورون حقيقه العلم المطلق **والذي يراد علمه بغير العلم تصور حقيقه العلم فلا دور** لانه اللازم حينئذ توقف تصور حقيقه العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقه العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير بناء على ان حصول الشيء بهويته العينيه يستلزم حصول اجزائه العقليه والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر **وقيل لا يحد** لا لكونه ضروريا بل **لعسر تحديده** وهذا راي الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالا **وانما يعرف** اي العلم على صيغه المجهول من المعرفه **بالقسمه او المثال** اي يميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات اما القسمه فكان يقال الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما مطابق او لا والمطابق اما ثابت او لا فخرج على القسمه اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص المعنيين السابقين واما المثال فكتشبيه ادراك البصيره بادراك الباصره **قلنا** القسمه والمثال **ان افادا تمييزا** لماهيه العلم عما عداها **صلحا معرفا** وحدا لها اذ لا نريد بالتحديد هاهنا سوى تعريفها **والا لم يحصل بها معرفة** لامتناع حصول معرفه الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة جامعه للجنس والفصل الذاتيين لتعسره في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسيه كرائحه المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفيه وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصره يفهمك حقيقته فظهر انه انما يريد تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به **وقيل يحد** لانه نظري ولا يعرف حده **فهو** معرف بتعريفات كثيره ذكرنا منها بعضا اولها **اعتقاد جازم مطابق**

ثابت الاعتقاد كالجنس شامل لجميع انواع المتصف بقات ويخرج بالفصل
الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل
بلا برهان وهذا الحد ليس بجامع لخروج علم الله تعالى عنه فان الاعتقاد
مختص بالعلم الحادث ولخروج التصور عنه لعدم اندراجه في الاعتقاد ايضا
مع انه علم يتعلق على حقيقة الانسان ومعنى الثالث والاولى في تحديده ان يقال
ادراك يتجلى به المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها فالادراك جنس شامل
للتصورات والمتصف بقات والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول
الموجود والمعدوم ممكنة ومستحيلة والمفرد والمركب والكلي والجزئي
ويخرج عنه مثل الذوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير
مطابق الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم
على ما هو الحق فلا يطرد واما الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من
العلم فيطرد عنده فان اريد اخراجه زيد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى
به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ لان المراد بالمعنى ما يقابل العين
اي ما يدرك بإحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي **فان قيل**
الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور
في التعريفات اجيب باشتهاره فان قيل يلزم تعريف الشيء بنفسه لان
المعنى المجازي هو العلم اجيب بان اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو
جنس للاخص المعرّف او نقول لنصفه يتجلى بها المذكور لمن هو له ومعناه انه
صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو
فيما يتناوله ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة
لانه يتبادر ان المذكور مخلافه اي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور والانكشاف
الاعيان من هذه الحيثية انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان
الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب
او الذكر وهو فعل اللسان فتامل **و** العلم **بالثاني** اي المعنى الاعم **كذلك** يعني
ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص **ومن** حدّه بهذا المعنى اذا زيد
تعريفه **الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عند**ه **اعلم** ان العلم ليس حاصلا
فيما حصل الشيء في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنه بديهة واتفاقا والحاصل

معنى امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة حاصلة بين العالم
والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعض
الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعض الى انه الثالث فيكون من مقولة
الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وليس
هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات
والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تخل بالحد
انما تخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات
والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية
وهو راي محققي الحكماء ووجه بناء الحد على راي الحكماء كون الاطلاق لفظ العلم
على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد
به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله
سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم
يشمل علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا
والقول بان العلم لا يتعلق به مما يرده العقل فان كل عاقل يجد من نفسه
الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم مطلق المعدوم على القول
بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة
فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك
بكسرها لسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في اصلاحه **فان كان**
العلم بهذا المعنى **اذعانا للنسبة** اي اعتقادا للنسبة اي فالعلم تصديق فالتصديق
نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه
اثبات الحال متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها **والا** يكن ادعانا
بنسبة **فتصور** سواء عدم كونه ادراكا للنسبة كتصور بالاطراف او كان ادراكا
لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان
تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة **وكل واحد** **منهما** اي من التصور والتصديق
بعضه **ضروري** لا يحتاج في تحصيله الى نظر **و** بعضه **نظري** يحتاج في تحصيله
الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام
وذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر

كحصول الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن
التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة
وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **ولما كان**
الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما المذكورين
عقيبهما علم طريقة الوصف عرفه فقال **والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن**
وهذا التعريف الاصوليين الفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه اشتغال النفس في
الغالب اشتغالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك
كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فبقية التعريف لاخراجه **وقيل** في تعريفه على راي
متاخري المنطقيين **ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول** يعني ان النظر توجه
النفس نحو المعلوم قصد التحصيلات غير معلوم وهو في الشمول والاخراج
كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك في التعريف
ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اراد ان يذكر اقسام منه
وقسمات له فقال **والاعتقاد يقال** اي يطلق لاشتراك **على التصديق**
سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا
هو المتبادر المشهور **وقد يقال على** قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو
اليقيني اعني التصديق الجازم الثابت **والجهل** مشترك بين معنيين فهو
يعني **بمقابل العلم والاعتقاد** مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم والاعتقاد
عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا **وبالجزم من**
الاعتقاد بمعناه الاعم فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل بما في
الواقع مع الجهل بانه جاهل به **والظن ترجح احد الطرفين** اي الايجاب والسلب
فهو اعتقاد راجح لا تنقبض النفس معه عن الطرف الاخر **والشك استواؤهما**
اي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجح احدهما على الاخر
والوهم مرجوحية احدهما فهو مقابل الظن والسهو ... الذهول
زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن
من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها **التصورات**

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور
اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه اما بذاته او بوجه صادق
عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل
احد هذه التصورات **المفهوم** ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى
مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه يسمى مدلولا
والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل او عينه كما مر وهو اما ان يمتنع فرض
صدقه على الكثيرة او لا يمتنع **ان امتنع فرض صدقه على الكثيرة فجزئي كزيد**
والمراد بالفرض هنا لانه لا يستحيل صدق الجزئي على كثيرين وتعرف الجزئي بانه
يمتنع العقل عن الخصوصيات المقارنة له وجردنا النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع
في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثيرة فهو جزئي فيخرج عنه ما يمتنع
تكثره بدليل خارجي والكليات الخارجية الفرضية كاللاشيء واللاامكان
والا يمتنع فرض صدقه على الكثيرة **فكلي كالانسان** واللاموجود ووجه
التسمية ان الكلي جزء الجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا
والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل
لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا
الى الكل ويقال الجزئي الحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من
فرض الشركة ويقال له الكلي الحقيقي والاضافي لان جزئيته كائنة بالاضافة الى شيء اخر ويقال له الكلي الاضافي وهو الاعم من شيء والجزئي
الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم عام
واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان
بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي على ممتنع
الاشتراك في نفس الامر بخلاف الاضافي **وهو** اي الكلي **ان كان جزء الجزئي**
فذاتي اي فيسمى ذاتيا **والا** يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا عنه **فعرضي**
اي يسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام **والاول** لا يخلو
اما ان يقال على الكثيرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو يقال بمعنى يحمل
وهو شامل للكلي والجزئي فان الحمل يجري فيهما معا كما صرح به الفاضل الفناري وابن سينا
فقوله على الكثيرة يخرج الجزئي والمتفقة الحقيقة يخرج الجنس والفصل البعيد

والعرض العام في جواب ما هو يخرج الفصل القريب كالناطق مثلا والخاصة
وهو اي ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى **النوع كالانسان** فاذا قلت ما زيد كان السؤال
عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية
المشتركة بينهما فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على
تناول الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية
هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة
التعدد ودفع بان المنسوب هو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها
بل المطلق معبرا **او يقال عليها** اي على الكثرة **مختلفة الحقيقة في جواب**
ما هو وتعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع **وهو الجنس كالحيوان**
فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع
الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام
ماهيته المختصة به فالجنس لا بد وان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة
لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد
من الحقائق المخالفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع
جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع
جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع
جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس
ولا على الانسان والشجر مثلا **واعلم** ان للنوع معنى غير ما سبق وهو الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو
فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو وهذا
يعتبر عليه بما هو وهذا يقيد بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف
فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم
من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى
بسط لا يسعه المقام واذ قد عرفت ان الجنس قريب وبعيد والنوع ماهية مقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم
منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لان جنسية الشيء
باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنسا

للكل

للكل والانواع تترتب متنازلة في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو
الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعية الشيء الاضافية انما تجري
الترتيب لانها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل وما بين العالي
والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس
متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع
متوسطة **او يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته** يخرج النوع والجنس
لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلا
فان قيل العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن
بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعتبر التمييز عن
جميع الاغيار لانه حينئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف **قلنا** العرض العام
لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية والخاصة
لا تقال وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه
وكلمة شيء في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته
فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس
له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو للفصل المتيقن وجوده
فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان
اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا
قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان
يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون
تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه
انما يتم لو كان معنى اي شيء طلب المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول
اصطلحوا على انها لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب ما هو اي ما ينطبق عليه
جواب ما ذكرنا يسمى **الفصل كالناطق** وهو اما ان يكون مميزا عن المشاركات
في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق بالنسبة
الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات له في الحيوان الذي هو جنسه القريب
وان كان الثاني يسمى فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة اليه فانه يميزه عن المشاركات
في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له **واعلم** ان الفصل له نسبة الى الماهية

التي هو فصل مميز لها ونسبه الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراده فهو
بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء مقوم داخل في قوام الماهية ومحصل لها
وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجودا يحصل قسما وعدا ما
يحصل قسما اخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير
الناطق وكل مقوم للنوع العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له
والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان
الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلا
وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل قسم من العالي وكل
فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم
للعالي مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل
الذي هو الحيوان والمراد بالعالي ما هو كل نوع او جنس يكون فوق اخر سواء
كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع
يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة الى ما
تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي
الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه ان امتنع انفكاكه
فلازم وهو اما لازم للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج وفي الذهن بمعنى
انه كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر
الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية
للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم
الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي او الذهني
كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم ايضا الى بين وغير
بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور
البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره
مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل
بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة
للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم
يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة وليس كلما يكفي التصورات يكفي تصور

واجب

واجب وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي البين فالاول
هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكاتبة بالقوة للانسان
والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما
الجزم باللزوم كالحدوث للعالم والا يمتنع انفكاكه عن معروضه فمفارق اي
فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشار اليهما
بقوله يدوم وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظرا الى
ذاته وبقوله او يزول اما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او ببطء كالشباب
وكل واحد منهما اي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على ما
تحت حقيقة واحدة اي كلي خارج يحمل على ما تحت حقيقة واحدة لان التقسيم
معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية او جنسية فالمنحصر خاصة
للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد تكون شاملة لجميع افراد ما هي خاصة
له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له وهذا هو المسمى الخاصة
او يقال على ما تحت حقائق مختلفة اي على افراد حقائق مختلفة وهذا هو المسمى
العرض العام كالماشي فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق
الحيوانية فلما فرغ من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات
الخمس وتعريفها اخذ في تعريف المعرف وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك
الاقسام عليه مع ان المقصود بالذات البحث عن احوال الموصل الى المقصود ايضا لان
قريبا وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له تتوقف معرفته عليها فقال
معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد
الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور وذلك ان العرض
من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون
افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو
اعم من المقول عليه او مساويا له واما المباين فيتبادر صدق الحمل في نفس الامر
من قوله نحمل اخرجه واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة
من قوله لافادة تصوره اخرجه وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء اخرجه لانه
اقل وجودا في العقل فان العام تبا يوجب في العقل بدون الخاص وان شروط
تحقق الخاص ومعانده اكثر لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص
وما هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عنده او يقال بدخوله على راي القدما كالاعم

لا نعما بذكر وتعريفه معرفي خاص
فهو اخص من مطلق الكوني
فتعريفه تعريف بالاخص دواني

فان قيل منع التعريف بالاخص يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه
جزئي من جزئياته قيل هذا انما من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما
كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم
ما يقال على الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو له فكلما يصدق
عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف
المعرف المفهومان ويشترط في المعرف ان يكون اجلى من المعرف لانه معلوم يوصل
الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة للمعرف سواء كانا متساويين ضرورة
كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما يتعقلان معا بالضرورة او عادة
كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان
يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة
كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
او عادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها
الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجه ما فلا بد ان تكون معرفة
المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاجتناب في
التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاجتناب عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة
من غير قرينة فان كان المعرف مساويا للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة
القريبين الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل القريب و
الجنس القريب على ما هو اعم من نفسهما ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او
من حد احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وكذا
الكلام في الخاصة مع الجنس القريب والا يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص
وذلك حيث انتفت المساواة او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة وفي كل منهما
اي من التام والناقص التعريف بالذاتي فقط حد لمنعه عن دخول الاغيار فالحد
التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصلهما او احدهما والناقص
ما لم يكن فيه مع الفصل حد جنس قريب سواء تركب من الجنس البعيد والفصل او كان جنسا
او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر فالرسم التام
ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية او من مفصلها او احدهما والناقص ما لم يكن
فيه جنس قريب سواء كان تركب من جنس بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة

لا

لا غير نوعية او جنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع
خاصة كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة عريض الاظفار بادي البشرة ولود فهو تعريف
بخاصة مركبة وحاصل التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء
كلها فهو حد تام والا فهو ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم فان كان خاصة مع
جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص واعلم ان الحقائق
الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع عليها على ذاتياتها لتعسر التمييز بينها وبين
عرضياتها واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة
واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة
او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه
كان عرضيا له فتحديد المفهومات في غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا
ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها
تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة وقد جرى اصطلاح اهل علم الاصول على اطلاق
الحد على الكل فالحد باصطلاحهم مرادف التعريف باصطلاح المنطقيين واعلم
ان الكلام مبني على راي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث
قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللمصنف
في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها هذا واما العلوم فلما كان المقصود من تعريفها
التمييز من جميع الاغيار كان المعتبر فيها المساوي للمعرف في العموم والخصوص فكلما
صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف وبالعكس فلا يدخل فيه الا ما تركب مع
فصل قريب او خاصة نوعية او كان من احدهما وهذا هو المعبر عنه بانه المطرد
المنعكس الجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف
وجد المعرف فلا يدخل فيه شيء من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس
التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شيء من افراد
المعرف وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف
بالكسر صدق عليه المعرف والمنع ملازم لها والانعكاس ملازم الثانية وهي كلما صدق عليه
المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق
عليه المعرف عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع
ملازم لها ايضا وقد عرفته المقصد الثاني اي هذا بحث التصديقات

وبالعكس معنى قوله كلما
صدق عليه المعرف وبالعكس
صدق عليه المعرف

ولما كان المقصود منه اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة بالذات
وهي مؤلفة من القضايا قد رسم اجزاؤها فقال القضية قول يحتمل الصدق
والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولا او ملفوظا
فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة والصدق والكذب يجيئان
معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات
كلها والمراد بالاحتمال الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته
مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن
خصوصية الطرفين ايضا فان كان الحكم فيها اي في القضية بثبوت شيء لشيء
او نفيه عنه اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء فحملية اي تسمى حملية الاولى موجبة
والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الحمل فيها في الموجبة واما السالبة
فحمول عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لأن لاجزائها
استعداد قبول الحمل والا يكن الحكم كذلك فشرطية اي فالقضية شرطية ووجه
التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة
لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي
بعين المقدم وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه
واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك
بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة فان حكم فيها
بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى سواء كان النسبتان موجبتين او
سلبيتين او مختلفتين او نفيها اي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير
نسبة اخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي لزوما بان يكون
هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او اتفاقا بان لا يكون هناك امر كذلك ك
كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فمتصلة اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير
الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية ومثالهما وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب
على فرض اتفاق الاسود اللاكاتب وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية
والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم

فيها

فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان
لم تتقيد بشيء منهما سميت مطلقة وان حكم في القضية الشرطية بتنافي نسبتين سواء
كان النسبتان موجبتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة او لا تنافيهما
اي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك
الحكم عنادا بان يكون في الجزئين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم
كل واحد منهما في اي مادة نقيضا للآخر او مساويا لنقيضه في الحقيقية او اخص من
نقيض الآخر في مانعة الجمع او اعم من نقيض الآخر في مانعة الخلو يظهر للمتأمل
او كان ذلك الحكم اتفاقا بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة بخصوصها
كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير
اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواء كان الحكم
بالتنافي او برفع التنافي صدقا وكذبا كما في الحقيقية او صدقا فقط
كما في مانعة الجمع او كذبا فقط كما في مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان
التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في الصدق والكذب معا
فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها
على منعه بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها
وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا او كذبا
من غير تقييد بفقط
مطلقا فهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان لا تصدقا معا على شيء
وفي الكذب بان لا يكذبا معا عن شيء فمنفصلة اي فالقضية تسمى منفصلة وقد
اشير الى انها اثنا عشر بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور
والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذا ثماني عشر مثال
الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع التنافي او لا وقوعه في الصدق والكذب
معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد
فردا وهذا يستلزم كلما لم يكن زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا
كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما كان فردا لم يكن
زوجا اربع متصلات لتحقق عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الآخر
والا لزم صدقهما معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الآخر والا لزم كذبهما
معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما

بمتنافيين وهذا يستلزم ليس البتة اذا لم يكن هذا زوجا فهو منقسم بمتساويين
الى آخرها ومثال مانعة الجمع وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة
او لا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا الشيء شجرا او حجرا
وهذا يستلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا وكلما كان حجرا لم
يكن شجرا متصلتين جعل في احدهما عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها
جزاء وفي الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها جزاء والا لزم صدق الطرفين
معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم ليس
البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان كان ناطقا فهو لا انسان متصلتين كذلك
ومثال مانعة الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الكذب
فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا وهذا يستلزم كلما كان
شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا شجر متصلتين جعل في احدهما نقيض
مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها
جزاء والا لزم كذب الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرا
او حجرا وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرا فهو حجر وان كان
لا حجرا فهو شجر متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة
وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال والانفصال في الموجبات ومشابهة السوالب
للموجبات في الاطراف وغيرها كما في الحملية والجزء الاول من الحملية موضوع
اي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدأ والفاعل والاول
من الشرطية مقدم لتقدمه طبعا ووضعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة والجزء الثاني من الاولى
وهي الحملية محمول لحمله على الموضوع ومن الثانية وهي الشرطية تال لانه تابع للمقدم
طبعا او وضعا وكل منهما اي من الحملية والشرطية اما موجبة او سالبة كما عرفت
والموضوع ان كان شخصا معينا كزيد والمشار اليه بلام العهد فشخصية اي تسمى
القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص والا يكن الموضوع
شخصا معينا فان بين كمية افراده اي افراد الموضوع بسور يخصص القضية من
الاهمال ويبين المقصود منها كلا او بعضا فمحصورة اي تسمى القضية محصورة لحصر
الموضوع بالكل الافرادي او البعض كلية في الاول او جزئية في الثاني والذي
وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل

ونحو

ونحوه مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة
الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس وما افاد ذلك معناه وسور الجزئية ليس كل
وليس بعض وبعض ليس ونحوها والا فمهملة اي ان لم تبين كمية الافراد
فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور وتلازم الجزئية فكل جزئية تصدق مهملة
وكل مهملة تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع
ادعى في الشرطية انقسامها لاقسام مما له من تشخص وحصر واهمال واعلم ان الشرطية
تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع
معين فهي مخصوصة او الاوقات بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن
اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة فالاوضاع
في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما
الاتفاقية فالمعتبر فيها من الاوضاع الكائنة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة
الاجتماع والا لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول
المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها
فان المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس الى الآخر وهو كونه مجتمعا معه
ومقارنا اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم
حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه
قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك
واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته
انما تكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور
الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوهما وفي المنفصلة دائما وسور
الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة
وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي واهمل
هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ولما فرغ من الكلام في اقسام
القضايا اخذ في احكامها وفيها ثلاثة مباحث اولها مبحث التناقض وثانيها
العكس المستوي وثالثها عكس النقيض وقدم التناقض على الآخرين لتوقفهما
عليه فقال التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من
صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد هاهنا تناقض القضايا

بحث التناقض

قيد الاختلاف بالقضيتين لان التناقض يقع بين المفردات وفيه المبحث
يخرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزمه لذاته من صدق
احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف
الذي هو شأنه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل
كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان
صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان او بخصوص مادة نحو
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض
الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف
بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد يكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس
بانسان فقوله يلزم لذاته من كل صدق كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة
والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة بل لصدقهما في بعض المواد
كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف
الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق فيهما بكذبهما في بعض
المواد كما عرفت **وشرطه الاتحاد** فلا يتحقق النسبة الحكمية لاختلاف في ذات
الموضوع او المحمول او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة او قوة
وفعل او غير ذلك **الا في الكم** وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه ان
كانتا محصورتين **والا في الكيف** وهو الايجاب والسلب **والجهة** وهي الضرورة
والامكان والدوام والاطلاق ونحوها في المحصورتين والمخصوصتين **فنقيض**
كل شيء من ذلك **مقابله** ويقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ويقابل السلب
الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية ويقابلها الامكان العام والدوام
الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات **العكس المستوي** ويسمى العكس
المستقيم ايضا **تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف** العكس يطلق
على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل
الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل فخرج ما صدق
مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا

انسان ناطق وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع صدق الملزوم بدون اللازم
ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد ببقاء الكيف
ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك
لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه
الايجاب **فعكس الموجبة** كلية كانت او جزئية **موجبة جزئية** ولا تنعكس الكلية
كنفسها لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد
الاعم نحو كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان وينعكس الى
بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان وتضمه
الى الاصل وهو كل انسان حيوان فنجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لا شيء من الانسان
بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه **وعكس السالبة الكلية كنفسها** سالبة كلية
لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع
عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول
حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية
من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من احدهما فينعكس لا شيء
من الانسان بفرس الى لا شيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان وينعكس
الى بعض الانسان فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس
بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه **ولا عكس للجزئية السالبة** اذ لو وجب لصدق كلما صدق
الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا
من محمولها ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها ومحمولها تباين كلي
او عموم من وجه **عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف**
عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل
من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه كأنك جعلت مكان كل
طرف نقيضه ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف
ما عرفت في تعريف العكس المستوي **وحكم الموجبات** كلية كانت او جزئية **هنا**
اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمة** اي في العكس المستوي فالموجبة الكلية
تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان لا انسان والا
فبعض لا حيوان ليس لا انسان ويستلزم بعض لا حيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي

الى بعض الانسان لا حيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او ينظم
الى الاصل هكذا بعض لا حيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لا حيوان
حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدقه بعض الحيوان لا انسان وكذب
بعض الانسان لا حيوان وبالعكس يعني اذا السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس
الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض
لا انسان لا حيوان والا فكل لا انسان لا حيوان وينعكس بالنقيض الى كل حيوان
انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس
كنفسها لصدقه لا شيء من الانسان بفرس وكذب لا شيء من اللافرس بلا انسان لان من افراد
اللافرس انسانا وهو يصدق سلب اللاانسان عنه وهذا كله على راي القدما
واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بان تجعل نقيض الثاني
اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لا
شيء من اللاحيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء
والقسمية تحكي النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكر في المختصر غيره واما
وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن

القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر القول
في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا كما عرفت والقياس
يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف
به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عبارتهم فيكون اما
مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين
معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا
انسب بنظر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي الا مجازا والمجاز مهجور في التعريف وقد قيل ان المعرف
ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ
ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه وما يجب وفيه تامل
هذا في القول الاول واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم الملفوظ بالملفوظ
من القول معقولا او ملفوظا فالقول الاخر المعقول لجزم من القول المعقول بلا
واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله لظهور ان النتيجة غير لازمة

للفظ

للفظ القياس لانه لا يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول
لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ
المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر بواسطة
بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع واين هذا من ذاك والمراد
بالمؤلف معناه اللغوي المشتق اجتمع لتعليق من قضايا نعم او لئلا يتوهم
كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا
اسند ذاك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر وتخرج به القضية الواحدة
المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى قضية لا قضيتين
واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين وتخرج به الاستقراء و
التمثيل لامكان تخلف مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا
غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي لا لمقدمة غريبة وفروعها
بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير
لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج
بواسطة كل مساو والمساوي مساو واما غير اجنبية اي لازمة لاحدى
المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس
نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان تكون كل مقدمتين كيف اتفقتا
قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر لان
ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة
احداهما لم يحتج الى القياس فكان ينبغي ان يكون كذلك لا يكون قياسا وهو باعتبار
المادة خمسة كل مركب يتوقف تركبه على حصول اجزائه المادية والصورية
والقياس حاصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم التقسيم الاول
باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة لانه اي القياس
اما ان يفيد تصديقا او لا يفيد بل يفيد تاثيرا اخر غيره اعني التخييل
الجاري مجراه الثاني قياس الشعر ومادته المخيلات وهي قضايا اذا وردت
على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض فتنفر او بسط فترغب ويزيدها

قبضًا او بسطًا اي ارادها موزونة بصوتٍ حسنٍ وسواءٌ كانت مسلمة
او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرّة
مهوّعة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله
الشعراء ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والاول وهو مفيد التصديق اما
ان يفيد ظنًا او جزمًا الاول قياس الخطابية ومادته المقبولات وهي
قضايا توخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهدٍ او علمٍ او رياضةٍ او غير ذلك من
الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضايا
يحكم العقل بها اتباعًا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض
منه ترغيب القاصر عن ادراك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر
الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ والثاني ان
افاد جزمًا يقينيًا فبرهان ومادته اليقينيات اي هي منتهاه واليقينيات
بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات
ومتواترات :. اما البديهيات وتسمى ايضًا اوليات فهي قضايا يحكم العقل
بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آنٍ واحدٍ في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن
يحتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال :. واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم
بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفًا
وغضبًا :. واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب
عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين
ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج :.
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة مع قياس
خفي وهو ان وقوع المتكرر على نهجٍ واحدٍ لابد له من سببٍ وان لم نعرف ماهيته
وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل
فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس

فحدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدسٍ ولا فكرٍ فقضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجهٍ اخر غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة من غير
نظر ولا حدسٍ وادى الى اليقين :. واما الحدسيات فهي قضايا يحكم
بها العقل بحدسٍ قويٍ من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كما نحكم
بان نور القمر مستفادٌ من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائمًا جانبه الذي يلي الشمس
فيحكم العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك :. واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامرٍ ممكنٍ
مستندٍ الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان الممتنع
لا يحصل اليقين به وان كثر نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات كثيرًا منها
الاشتباه :. واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجزة فلا ريب
ان العلم الحاصل منهما استدلالي فلا يدخل فيما نحن فيه :. واعلم ان الحدس
قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما
ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجهًا للفرق غير ذلك ولا يستعمل كل من
المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياسٍ خفي نادر في ضرورتها
من نادرٍ ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلًا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة
البرهان تحقق الحق على وجهٍ لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير والا يفيد
اليقين فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل اي فالقياس يسمى
جدلًا ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع الناس او اكثرهم
او طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم
مشهورات بحسب عاداتهم واداء الحمية لاهل كل صناعة مشهورات بحسب
صناعاتهم فان قيل المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل
من اقسام اليقينيات قلنا المراد بالمشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة
الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وتطابق الاراء سواء كانت يقينية او لا
فبعض القضايا يكون اوليًا ومشهورًا بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا
تتسلم من الخصم فيبني عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم الفقهاء

بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك
البرهان واما الزام الخصم **والا** تعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم
فمغالطة اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهي قضايا
كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة على نحو المحسوس
كما يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت
من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدة العقل في المقدمات حتى اذا
وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والمشبهات وهي قضايا يحكم العقل
بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها اما من
وجه اللفظ كما في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعليه زيد ومفعوليته
وكقولنا الخمسة زوج وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما
من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس
السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى اخر واخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمة الى غير النهاية لكان ما
بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فلا يكون محصورا بين حاصرين
واخذ القضية المتصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزاء
مكان السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافرادي
وغير ذلك مما يقع الغفلة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة
وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب وبطلان كونه منتجا اما بان لا يكون
على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل
شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال
الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس
بعلة علة كقولنا الانسان وجد فضحاك وكل ضحاك وجد حيوان ومنه
المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان
بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه
واعظم فايدته معرفته لاجتنابه ولما فرغ من التقسيم الاول وهو الحاصل
باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل **باعتبار الصورة** اعني الهيئة
الحاصلة للقياس وهو **قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه**

بالفعل

بالفعل فاستثنائي اي يسمى القياس حينئذ قياسا استثنائيا لاشتماله
على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم
ينتج فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز انتج انه ليس بجسم
ونقيضه مذكور فيه فان قيل المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي
بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية قلنا
المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون الطرفان
مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب او نقيضه **والا** يكن كذلك **فاقتراني**
اي يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود اي الاصغر
والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج كل
جسم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل واما بالقوة فهو مذكور فيه
لاشتماله على مادة النتيجة اعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء مذكورا
معها بالقوة **القسم الاول** من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة **في** القياس
الاقتراني وقدمه على الاستثنائي لان العمدة فيه تركيب الحمليات الصرفة وهي من
الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات اليها ولذلك سميت بسيطة
بخلاف الاستثنائي فانه لا يخلو عن الشرطية **وهو باعتبار صورته اي هيئته**
اعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل او الاتصال والانفصال
قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة كما عرفت **فحملي** اي يسمى القياس
حينئذ قياسا حمليا **والا فشرطي** اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء
تركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب
من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان
تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة وينعقد
فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **و**ينقسم القياس الاقتراني ايضا **با**عتبار
صورته **القريبة** اعني الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
الى اربعة اقسام **لان الاوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل**
الاول او كان الاوسط **محمولهما فالثاني او** كان **موضوعهما فالثالث**
او عكس الاول فالرابع اعلم ان قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لابد
من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في الاشرف

المطالب وهي الموجبة الكلية يكون أخص من المحمول غالبا فيكون أقل
أفرادا فيكون أصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا أكبر لأنه في أشرف المطالب
أعم من الموضوع غالبا فيكون أكثر أفرادا والمكرر بين الأصغر والأكبر
يسمى حدا أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة
التي تشتمل على الأصغر تسمى بالصغرى لأنها ذات الأصغر والتي تشتمل على الأكبر
تسمى بالكبرى لأنها ذات الأكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى
مقدمة لتقدمها على المطلوب وما ينحل إليه المقدمة كالمطلوب كالموضوع والمحمول
يسمى حدا لأنه طرف النسبة وهيئة نسبة الأوسط إلى طرفي المطلوب بالوضع
والحمل تسمى شكلا . واقتران الصغرى والكبرى بحسب الإيجاب والسلب
والكلية والجزئية يسمى قرينة وضربا . وإنما وضعت الأشكال في هذه
المراتب لأن الشكل الأول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الأصغر
إلى الأوسط ومنه إلى الأكبر حتى يلزم انتقاله من الأصغر إلى الأكبر وهو انتقال
طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الإنتاج غير محتاج إلى روية
وفكر وينتج المطالب الأربعة ولأشرف المطالب الذي هو الإيجاب الكلي لاشتماله
على الثبوتين الإيجاب الذي هو أشرف من السلب فإن الوجود خير من العدم و
الكلية التي هي أشرف من الجزئية لأنها أنفع في العلوم لدخولها تحت الضبط
ولأنها أخص والأخص أكمل من الأعم لاشتماله على أمر زائد . ويتلوه
الشكل الثاني في الشرف لأنه ينتج الكلي وهو أشرف من الجزئي والثالث
وإن أنتج الإيجاب وهو أشرف من السلب فلم ينتج الكلي والكلي وإن كان سلبيا
أشرف من الجزئي وإن كان إيجابيا لأنه أنفع في العلوم ولأن أشرف الإيجاب
من جهة وشرف الكلية من جهات ولأن الثاني يوافق الأول في الصغرى وهي أشرف
المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف لأن المحمول يكون غالبا
خارجا تابعا والمتبوع المعروض أشرف من التابع العارض . ثم الشكل
الثالث لموافقته الأول في الكبرى . ثم الشكل الرابع لمخالفته إياه في
المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك أسقطه أبو نصر وأبو علي عن الاعتبار
وبعضهم عن القسمة أيضا **إذا عرفت ذلك** فلإنتاج كل شكل من الأشكال
الأربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها

ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في المطولات
مع إعضالها فيما سلف في المختصر وأما الشرائط بحسب الكيفية والكمية
فقد أشار إليها بقوله **وشرط الشكل الأول** بحسب الكيفية **إيجاب الصغرى**
وإلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر لأن الحكم في الكبرى على ما ثبت له
الأوسط والأصغر ليس مما ثبت له الأوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الأصغر
ويتحقق ذلك صدق القياس تارة مع الإيجاب وتارة مع السلب فإذا كانت الصغرى
سالبة فالكبرى إما موجبة أو سالبة وأيا ما كان يتحقق الاختلاف الموجب
لعدم الإنتاج كقولنا لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس حيوان أو صاهل والصادق
في الأول الإيجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء
من الفرس بحمار أو ناطق والحق في الأول السلب وفي الثاني الإيجاب والاختلاف
موجب للعقم **و** شرطه بحسب الكمية **كلية الكبرى** وإلا لاحتمل أن يكون
البعض المحكوم عليه بالأكبر غير البعض المحكوم عليه بالأصغر فلا يلزم اندراج
الأصغر تحت الأوسط كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس
إذا تقرر ذلك فاعلم أن الضروب المحتملة عند العقل في كل شكل ستة عشر ضربا
لأن المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع أنها في حكم الكلية فالنظر
مقصور على المحصورات الأربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الأربعة
في الأربعة ستة عشر سقط منها في الشكل الأول باشتراط إيجاب الصغرى ثمانية
وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الأربع وباشتراط
كلية الكبرى أربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف
وأما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة إما كلية أو جزئية والكبرى الكلية
إما موجبة أو سالبة فحاصل ضربهما أن النتائج أربعة الضرب الأول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية **نحو الحج مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب**
فالحج واجب الضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى
تنتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء
من الوضوء يصح بلا نية الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى تنتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض
الوضوء بنية الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى

ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فليس
بعض الوضوء يصح بلا نية. ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب
على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة (و) يشترط في الشكل الثاني
بحسب الكيفية اختلافهما اي المقدمتين في الكيف اي يكون احديهما موجبة والاخرى
سالبة لانهما لو اتفقتا فيها اما موجبتان او سالبتان واياما كان يحصل الاختلاف
اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان
والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب
وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما
ويشترط فيه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها
فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير
سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في
الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب الموجبتين
في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة
الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين هذا بطريق الحذف واما طريق
التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت
موجبة فمع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة كلية نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول
فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول فيقال
الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من
الغائب معلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس
الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كل ما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب
فلا شيء مما يصح بيعه غائب وينعكس الى لا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول فبعض الغائب ليس مما
يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول الضرب الرابع من

جزئية

١

جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب
ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف
وهو هاهنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان تجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى
الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب
ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب معلوم وكانت الصغرى
بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف واما وضعت الضروب على هذا
الترتيب لان الاولين اشرف من الاخريين ذاتا ونتيجة والاول والثالث
اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها (و) يشترط في الشكل
الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى
سالبة او موجبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة فكقولنا
لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة
فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصاهل او حمار والصادق في
الاولين الايجاب وفي الاخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية كلية احديهما
اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين لجاز الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة
فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة
فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقا او فرسا والحق في الاولين الايجاب
وفي الاخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات
الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف
واما طريق التحصيل فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان كانت جزئية
فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين
بعكس الصغرى ليرتد الى الاول فيقال بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض
المقتات ربوي وهو المطلوب الضرب الثاني من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه
متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بعكس الصغرى
كالاول الضرب الثالث من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى
ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي

ويتبين كالاول الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يباع بجنسه
متفاضلا فليس بعض المقتات يباع بجنسه متفاضلا ويتبين ايضا بعكس
الصغرى الضرب الخامس من موجبتين كلية صغرى وجزئية
كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي
ويتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة فنقول بعض الربوي بر وكل
بر مقتات فبعض الربوي مقتات وتنعكس الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب
الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى نحو كل بر
مقتات وبعض البر ليس مما يباع بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يباع
بجنسه متفاضلا ويتبين بقياس الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى بان تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض الكبرى فنقول لو لم يصدق
بعض المقتات ليس مما يباع بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مقتات
يباع بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى هكذا كل بر مقتات وكل مقتات يباع
بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يباع بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى
بعض البر ليس مما يباع بجنسه متفاضلا هذا خلف واما ترتب الضروب هذا
الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب
والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخريين لاشتمالهما على كبرى الشكل
الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب
ويشترط في الشكل الرابع بحسب الكيفية ايجاب امرين ويشترط فيهما بحسب الكمية
آخر وقد بين ذلك بقوله ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف
مع كلية السلب والكبرى والا لزم اما سلبهما او ايجابهما مع جزئية الصغرى او جزئيتهما
مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى واياما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم
اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الجماد او الصاهل بانسان
واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا
كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بانسان واما الرابع فكقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب
وفي الثاني الايجاب سقط من عشر السالبتين اربعة ومن عشر الموجبتين

والصغرى جزئية ضربان ومن عشر المختلفتين والسالبة جزئية اربعة
ومن عشرهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذا طريق الحذف
واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية
السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة
الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية نحو كل عبادة يجب فيها النية وكل وضوء عبادة
فبعض ما يجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة فنقول
كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء يجب فيه النية
وينعكس الى بعض ما يجب فيها النية وضوء وهو المطلوب الضرب
الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والثالث والنتيجة والبيان كما في الاول
الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة الضرب الثالث
من كليتين والصغرى سالبة تنتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن
النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بعكس ما
تقدم الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة تنتج سالبة جزئية
نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء
ويتبين بعكس المقدمتين فنقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض
المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا
شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كما الرابع ولم يعتبر في ترتيب
هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع بل اعتبر بها انفسها فقدم الاول لانه من
موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب
اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر ليس
هنا مقام ذكرها فان قلت ان عدة اضرب الشكل الاول الرابع وكتب
المنطقيين ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون
مع الاختلاف في الكيف كلية احدهما قلت انما تمت لهم الثمانية الاضرب
بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة التي اخرجها اشتراطنا لكلية السلب
والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة حتى تنعكس

فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل
الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد
عرفت ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور واما اذا لم تكن السالبة
في الثلاثة التي اهملنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج
واستخرج ذلك من نظيري الثالث ونظيرا الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل
ولا يحسن ذكرهما الشرط الاخر ببيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها
ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود **واعلم** ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع
الى الشكل الاول فلها خاصية وهو ان الطبيعي والسابق الى الذهن في بعض المعاني
ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير
سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان
اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا
لا شيء من النار ببارد وثقيل فان النار اولى بان يكون موضوعه لسلب البارد والثقيل
من العكس فاذا الفت العبارات على وجه يراعي فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن
امكن ان تنتظم على نهج الشكل الاول على احد هذه المناهج فلا يكون غنى عنه
على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا يرتد الى الشكل الاول فمست الحاجة اليها عند استحصال
المجهولات المتعلقة بها **القسم الثاني في القياس الاستثنائي** وهذا
القياس مركب من مقدمتين ونتيجة الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية
ان كانت طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشرطية او حملية **وهو** قسمان **متصل**
وهو ما تكون شرطيته قضية متصلة **ونتيجه** اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل
قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله
وضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق
اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
و الثاني ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله **رفع التالي**
فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولنا

في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين
التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم **و** القسم الثاني من القياس الاستثنائي اي **منفصل** وهو ما يكون شرطيته
منفصلة **ونتيجه** اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما
ما استثني فيه **وضع كل** من المقدم والتالي اي عينه **في الحقيقية ومانعة الجمع**
وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع
بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما
في مانعة الجمع **و** الثاني ما استثني **رفعه** اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه
فيها اي في الحقيقية **وفي مانعة الخلو** لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه
لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع
التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي من وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع
بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر
لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لامتناع
الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر
وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر
فهو لا شجر **واعلم** ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا بد من
اعتبارها فنقول الشرط الاول ايجاب الشرطية متصلة او منفصلة لانه اذا
لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود
الاخر او عدمه والشرط الثاني ان يكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية
لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها
رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم
ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم
به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية

لا بالمزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي يكون صدق التالي
فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق
الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية
العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد
صدق التالي وهي اعم مطلقا من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان
كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق
الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية وكذا
المنفصلة الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه حكم
قبل الاستثناء فلا يكون مستفادا منه . والشرط الثالث كلية الشرطية
متصلة او منفصلة والا لجاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء
على بعض آخر فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطية او رفعه وضع الاخر او رفعه
اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او
يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء فانه ينتج القياس حينئذ

فصل هذا الفصل لتكملة البحث الثاني في الموضوعات

في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات الوضع لغة جعل الشيء في حيز معين
واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى وعلى هذا فالمجاز
موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند
الاطلاق تعيين اللفظ للدلالة على معنى وقيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه
لا بقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي
وضعا لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي وتبعه شيخنا
رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له
ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين
لما يتعلق بالموضوع له او لا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه
على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له ومثل هذا من باب الحقيقة بنفس لغة
الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل وقد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة

عن

عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع
جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة
بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين
وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول
من النوعي هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا
يحتاج الى زيادة قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة
فان ما يكون معناه لازما لما وضع له ليس منفكا عنه في التصور دلالته عليه بنفسه
والقرينة فيما هذا شانه انما هي للصرف عن فهم المعنى الحقيقي لا غير اللهم الا
ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلالة المعتبرة عند اهل العرف
وارباب البلاغة وانها تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لا يكون
فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم وبه يعلم ان اللفظ
لا يدل بذاته هذا اول الكلام في الواضع يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى
لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص
هو الوضع وتخصيص واضعه لها دون ذلك من ارادة الواضع فضمير به للوضع وضمير
لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص
مفردات الكلمة يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة
اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد
معنى كل لفظ وان لا يقع الاشتراك بين المتنافيين ولا ينقل وله تاويل يشهد
ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة واذا قد
تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب
اولها وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن ابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني
الجميع من الاقوال الآتية ممكن وادلتها لا تفيد شيئا منها القطع فوجب التوقف وهو
ما اشار اليه بقوله ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان ادلته كما ستعرفه وثانيها
وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد او جماعة والتعريف بالاشارة والقرائن
وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفية يعني

ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري
وهو المشار اليه بقوله ولا التوقيف مطلقا اي من غير تفرقة بين محتاج اليه
في التعريف وغيره وثانيها وهو قول ابي علي وابي هاشم الاسفرايني القدر
المحتاج اليه في التعريف حصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره يحتمل للامرين وهو
المشار اليه بقوله او في المحتاج حجة البهشمية قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه اي بلغتهم تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال
بل متاخرة عنه لكنها سابقة بدلالة الاية الكريمة فلا تكون توقيفية فان اجيب
بان الاية الكريمة تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم
اجيب بانها لا تصادف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب
بانه يجوز تعليم الارسال بخلق الاصوات او علم ضروري فقد اجيب بانه خلاف
المعتاد فلو لم نقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية والجواب
انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل
اما اذا كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص من عموم الاية اذ لا قوم له عند البعثة
احتج الاشعري بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه دال على انه تعالى وضع
الاسماء وعلمها ادم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان التفهيم يحصل بدونها والافعال اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما
انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه احدها منع ان يكون معنى قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها وضع اللغات وتعليمها ادم بل يكون معناه علمه ما وضع
اي ما سبق وضعه من خلق اخر وهو داخل في التبكيت كما لا يخفى على المتامل وثانيها
وهو المراد بقوله او الحقائق منع كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان
يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة والضمير
للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء وثالثها وهو ما
اشار اليه بقوله او الهمه له منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به
الالهام لانه يصح نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في
التبكيت واقوى في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الاول
الثالث بمخالفته الظاهر لا يضاوم ما ذكرنا من الادخلية مع انه كلام على السند
ولو سلم فالظاهر لا يعدل عنه الا بدليل وهو قائم على دلالة الالهام قال صلى الله عليه

وعلى اله وسلم الهم اسمعيل هذا اللسان الهاما اخرجه الحاكم في المستدرك
وصححه ورابعها انا وان سلمنا ان المراد من تعليم الاسماء
ما ذكرتموه منعنا التعميم لجواز ان يراد الاسماء الموجودة في زمان ادم
عليه السلام لا غيرها او يراد لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزي ليس في
الاية دلالة على ان الله تعالى علم ادم عليه السلام جميع اللغات فمن ابن ان الا
التي هي من لغة العرب قد نص عليها تعالى بان علمها اياه انتهى وخامسها
انا وان سلمنا العموم منعنا البقاء لجواز ان يكون من بعد ادم قد نسيها
فاصطلح جماعات على ما نسمعه من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد ان
يعلمها الحكيم مخصصا واحدا انما غنا احدها وهذا معنى قوله لاختلاف
الالسنة احتج المفصلون بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف
بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو
على اخر وهكذا اما الى نهاية فيدور او لا فيتسلسل والجواب بمنع الملازمة
بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله
والترديد والقرائن يمنع التسلسل يعني ان الجواب بهما يمنع ما ادعوه من لزوم
التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع منه لاشتراك التسلسل
المتعارف والدور في عدم تناهي التوقيفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية
والتسلسل بكونها في امور غير متناهية مسئلة وطريق معرفتها
اي اللغات اما ان احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر
والبرد مما يعلم وضعه لمعناه وثانيهما اخبار الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ
العربية التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم في
الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع الخلاف فيه
اشرياني هو ام عربي مشتق وقيل او موضوع وانما جعل الموضوع قسيم المشتق لان
مراده بالموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع ايضا لكن لا بعينه بل في
اصابا اي غير مشتق ولم قاطنك بغيره وايضا الرواة معدودون كالخليل
والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من
تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز ووجه ابن فيح ان القدح في التواتر
مكابرة لانا نعلم قطعا بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب

لانه لكان الميقينيات والثاني لا يصح الاحتمال للاكتفاء
بالظن فيه **لا العقل مستقلا** فلا يكون واجبا طريقا اليها لان الوضع
لفظ معين من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل قد يحتاج
اليه كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء الاخراج
فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي ان كلما
دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلى باللام موضوع للعموم
ولا القياس فلا يكون طريقا اليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي
والامدي والباقلاني وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام
ابي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق
الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه
باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل
ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه مسمى له بجامع بدور
التسمية معه وجودا او عدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له
بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع
الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم ∴ **احتج الاولون**
بما اشار اليه بقوله **لانه** اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات **اثبات بالمحتمل**
وانه غير جائز اما الاولى فلان المحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لا يحصى
فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه
الحكم بوضع اللفظ لغير قياس مع قيام الاحتمال وانه باطل اتفاقا وقد اجيب
بانه ان اريد بمجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة لحصول
مرجح وما ذكر في اثباتها لا يكفيه فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على
السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحا
فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال
المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساويا او مرجوحا
ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم
ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا

راجحا

راجحا لا يتناول الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كما
المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر واجتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا
يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا المشترك ولا الخاص اذ الاصل في اللغات
عدم التعليل بخلاف الاحكام الشرعية فانها شرعت لمصالح وثانيهما
ان يعتبر الواضع المعنى الخاص الموضوع له كالمخامرة المخصوصة بماء العنب
والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع
مرجوحا واحتمال عدم الاعتبار راجحا ولو سلم فغايته استواء الاحتمالين
وحينئذ يلزم ان يكون احتمال الاعتبار بالواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات
اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات
بمجرد الاحتمال من غير قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم
من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية ولا طريق
اليهما غير النقل قطعا **و** احتج المثبتون بان **دوران الاسم مع المعنى**
وجودا وعدما يفيد ظن علية المدار فان النبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر
لا قبله ولا بعده والجواب بانه **معارض** معارضة على سبيل القلب **به** اي بدوران
الاسم **مع المحل** لكونه ماء العنب وما للمحل وجودا في الفعل واعترض بانه
ان اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد
ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والخصوصية فلا يكون الاثبات
بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يستلزم تحقق الرجحان
قطعا والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعا لمدارية
المشترك لا معارضة واجيب باختيار الاول قوله الدوران يفيد ظن العلية
قلنا مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وها هنا وجد
العارض وهو الدوران مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا
لظن العلية مطلقا لحصل ظن كل منهما المشترك والخصوصية كما ذكرتم
فاما ان يتساويا او يكون احد الظنين اولا وحينئذ يلزم المحال اما على تقدير
التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل من المشتركين والخصوصية راجحة
ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يكون الظن مرجوحا
وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله ان يكون هذا منعا لمدارية المشترك

لا معارضة قلنا منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا
من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتم
لاثبات عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها لان المعارضة
على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وهو هاهنا كذلك لان الاستدلال للحكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على
عليه الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك فيكون الدوران دالا على
علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

فصل في بيان اقسام الالفاظ تتمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها بدا بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا
فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه
الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع
وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب
اقتضاء الطبع فطبعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل أح
على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كانت بسبب امر غير الوضع والطبع
فعقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان
على النار فكانت اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية
الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن
والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام مسماه اي مسمى ذلك
اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لمطابقة اللفظ والمعنى الموضوع له واما على جزئه
اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما
على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى الدلالة التزام لانه لازم له وحضر
الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية
وليس معتبرا في الحد وقيد الخارج باللازم عقلا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع
له في الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة
الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات
اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم

عقلا

عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى
ولم يجعل الكنايات والمجازات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده
هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية او المقالية وهذا انسب بقواعد
المعقول كما ان الاول انسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير
ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رايت اسدا يرمي مجازا في المفرد
وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك
الا اللفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها
جزءا من المجاز وهاهنا بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا بين معنيين اللازم
وجه ومع الملزوم اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل من
الدلالات الاخر وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة
المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية هي دلالته
على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه
فقط
من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء والمضيق
لكانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو
جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جرمه
ولازم الجزء لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم وليس بخارج فينتقض
تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة
فانها متحققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع له فهو خارج باعتبار الملزومية ودخوله
باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا يضر وتحقيقه ان الدلالة اما
لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة او لا فاما لرابطة كونه
جزءا منه وهو التضمن او لا لرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام واعلم
ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على جزء
المسمى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما له
ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان
كون اللفظ موضوعا لمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة **فان
قلت** الفعل يدل على معان ثلاثة الحدث والزمان ونسبة مخصوصة
للحدث الى فاعل معين وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث

وإذا لم يكن وجب دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام
التضمن المطابقة قلنا يمكن أن يجاب بأن النسبة المخصوصة تفهم من
الفعل إجمالا كما تفهم معاني الأسماء الموضوعة بإزائها وضعا عاما وبه يندفع
ورود هذا الإشكال على حد الفعل وأما المطابقة فلا تستلزم التضمن والالتزام
لجواز أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز
أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز أن يكون موضوعا
لمعنى بسيط له لازم وهذا خلاف وكلام لا يسعه المقام والمفرد ما قصد
بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار
التركيب والإفراد وقدم تعريف المركب على المفرد لأن التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة والأعدام إنما تعرف بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد
القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وإنما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم
الدلالة من الإشارة إليه إذا عرفت ذلك فالمركب إنما يتحقق بأمور أربعة
الأول أن يكون للفظ جزء والثاني أن يكون لمعناه جزء والثالث
أن يدل جزء لفظه على جزء معناه الرابع أن يكون هذه الدلالة مرادة فللمركب
قسم واحد وللمفرد أربعة أقسام تحصل من انتفاء كل من الأربعة (الأمور) قسم منها
وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى والمراد بالقصد (القصد) الجاري على قانون اللغة
فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم أن يكون مركبا وبالجزء ما يترتب في (المسموع) والا
ليخرج الفعل لمادته (الدال) على الحدث وبصيغته على الزمان وهو أعم من التحقيقي
والتقديري حتى يدخل فيه مثل اضرب ولما عرف المركب بإفادة التقسيم
وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباطه
به علم تحسن الفصل الكثير بعينه وبينها لو عرف المفرد وبينت أقسامه ولا الفصل
بين المركب وأقسامه والمفرد وأقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم
فقال إما مركب تام أي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب
التام ينقسم إلى قسمين الأول ما أفاد بقوله خبر إن احتمل الصدق والكذب
(سواء صدق وكذب)
أي يكون من شأنه أن يصح في عرف اللغة أن يوصف بأنه صادق أو كاذب
سواء كان متصفا به في نفس الأمر أم لا فلا يخرج ما علم صدقه أو كذبه
ولا ما علم انتفاؤهما فإنه عند من أثبت الواسطة عن الخبر فالخبر لفظ مركب
تام

تام يحتمل الصدق والكذب والثاني قوله وإلا يحتمل الصدق والكذب
فإنشاء فالإنشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم إلى
قسمين الأول طلبي وهو إنشاء يدل على طلب فعل أو ترك دلالة
أولية فإن دل مع الاستعلاء فهو أمر إن كان المطلوب فعلا ونهي
إن كان تركا وإلا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال
ودعاء وتقييد الدلالة بالأولية للتفرقة بين الأوامر والنواهي
والإخبارات الدالة على طلب الفعل أو الترك فإن قولنا أطلب منك الفعل
أو الترك لا يدل أولا وبالذات على طلب الفعل أو الترك بل على الإخبار
بالطلب والإخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة
دلالته على الإخبار به ولا يخرج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات
كقولك ليتني أبصرت زيدا أو لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فإنه يدل
على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه أو ترجيه والثاني
غير طلبي وهو إنشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية ويندرج فيه التمني
والترجي والقسم والتعجب وألفاظ العقود على القول بأنها إنشاء وقد
أدرج فيه النداء والاستفهام وفيه أن النداء يدل أولا وبالذات
على طلب الإقبال والاستفهام كذلك يدل على طلب تفهيم المخاطب المتكلم
أو فهم المتكلم والجميع أفعال لا يقال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة
بل هو انفعال لأنا نقول هو معدود في عرف اللغة من الأفعال القلبية وهو
المعتبر في هذا المقام وإلا لم يكن افهم واعلم أمرا ويخص باسم التنبيه
لأنه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفحول ومختصر المنتهى
من جعل التنبيه مرادفا للإنشاء فاصطلاح لم يسبق إليه ولما فرغ
من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أي القبيلين هو فقال
واختلف في صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت وأعتقت ولا خلاف في أنها
في اللغة إخبار وأنها في الشرع تستعمل إخبارا وإنما الخلاف فيها إذا قصد
بها حدوث الحكم فقيل هي إنشاء وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك
بوجوه أولها ما أشار إليه بقوله وإلا لكان لها خارج وتقريره أنها لو لم تكن
إنشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والتالي باطل أما الأول فلما عرفت

من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفا كونها انشاء ثبت كونها خبرا
والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية فللعلم بان بعت لا بد له
على بيع اخر غير الذي وقع به وثانيها انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصية
الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية
فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله واحتمل
الصدق والكذب فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من
انتفاء خاصية الشي انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها
قلنا هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق
والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين
والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطردا ومنعكسا وسياتي نظير
ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى وثالثها انها لو كانت
خبرا لكانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة واما انتفاء اللازم
فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لا يقع
بعد له فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم وقيل اخبار عما في الذهن
والتوانم ملتزمة وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما الاول فلانا لا
نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء الخاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب
وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن غايته انه لا يعرف مطابقته
الا من جهة المخبر كما اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي
واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق
بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام
عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الحقها بالاخبار يقول
ان بعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقول
ان معناه حدوث البيع عما في الذهن من الايقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ واما
مركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه
تقييدي ان كان احد الجزئين قيدا للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم
في الدار وغيره ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا والا اي وان لم
يقصد جزء منه الدلالة على جزء المعنى فمفرد سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان

له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى او كان له جزء ولمعناه جزء
ولكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبد الله علما او كان له جزء ولمعناه
جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق
علما لشخص انساني وهو اي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا
يحتاج الى ضميمة او لا ان استقل فعل ان دل بهيئته على احد الازمنة
الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة
موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة التي هي الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة نصر وهي الملتئمة من ثلاثة احرف متوالية انما تحققت فهم الزمان
الماضي بشرط ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد
نحو جسق وحجر والا اي وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء
انتفت دلالته على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ كصبوح
لشرب الصبح او دل على الزمان بهيئته ولكن لا على احد الازمان الثلاثة
كمقتل لزمان القتل فاسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد
الازمنة وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه
فحرف فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت
يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم
بمرفوعها بل على نسبة شي لشي مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما
سميت افعالا ناقصة لدلالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها
او لانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الافعال قلنا
هذا ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة حيث جعلوها
رابطة زمانية يرتبط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها
من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال
الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال
جعلوها افعالا واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة معاني الادوات
في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول وهو الاحسن
في الجواب كان مثلا على الكون المنتسب الى فاعله فان كان المراد نسبة مطلق
الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شي اليه كان من الافعال الناقصة

بمعنى صار يكون المسند في كان زيد منطلقا هو كان ويكون الخبر قيدًا له ولما
هذا جعلها الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع لكان في المرفوعات ادخالا له
في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندًا قال
السمرقندي وظني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال
معان مستقلة بالمفهومية قطعًا ولا ينافي ذلك كونها منسا لما لا يخفى وهي جزء
من معانيها قطعًا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائمًا يشتمل على الكون مع
زيادة ولا يخفى ان الكون قائمًا صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام والظهر
منه ضات فان الانتقال الذي هو معنى ثبوت غير ثبوت الخبر لانه قطعًا وهو
معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه **وايضا** رجوع الى تقسيم اخر للمفرد
باعتبار اخر واختصاص بعض الاقسام بالاسم لا يقتضي تخصيص هذا التقسيم
به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام **ان اتحد معناه** اي وجد المعنى الذي يقصد
باللفظ ويستعمل هو فيه مفهومًا واحدًا حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار
الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سوا اطلاق على الانسان
او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه **فجزئي** فتسمية
له باسم بدله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليًا والموضوع له شخصًا
كالمضمرات واسما الاشارة والموصولات **وان اشترك فيه كثير** اي لم يمنع نفس
تصوره من فرض الشركة فيه **فمتواطي ان استوت افراده** اي يكون صدق هذا
المعنى على تلك الافراد على التسوية **والا** تستوي افراده بل كان صدقه عليها لا على
التسوية **فمشكك** لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطي لتفاوت افراده
وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقديم والتاخر كالوجود في الواجب
والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضًا فانه في الواجب اتم واقوى
منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج
وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددًا وان المقصود منه عند استعماله
في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر **فان وضع اللفظ لكل** من تلك
المعاني التي يستعمل فيها وضعًا مستقلا **فمشترك** كالعين للباصرة وللذهب
والا يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعًا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع

ثم انه استعمل في اخر **فان اشتهر في الثاني** وترك استعماله في المعنى الاول
بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق **فمنقول** **جنس الى ناقله** فان كان
الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا
وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة
وهو الكثير ولغير مناسبة ويخص باسم المرتجل **والا** يشتهر في المعنى الثاني
بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول **فحقيقة** في الاول **ومجاز** في الثاني
وان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله **فان اتحد معناه** وهذا تقسيم ثالث للمفرد
باعتبار تعدده **فمترادف** اي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفًا كالغضنفر والاسد
والترادف في الاصل التتابع ومنه الرديفان الليل والنهار **والا** يتحد المعنى كاللفظ
فمتباين وقد يكون متفاصلة لا يجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد
يكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المعنيين اسما للذات والاخر صفة
لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة ام لا
والصارم بدله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان
يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزء من
مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك **وايضا** تقسيم اخر للمفرد **يكون مشتقا**
وغير مشتق وبتمايزان بما يجي قريبًا ان شا الله تعالى **وصفة** وهي ما دل على ذات
غير معينة باعتبار معنى معين كضارب **وغير صفة** وهي بخلافه كرجل

فصل

والاشتقاق في اللغة اخذ شق الشي وفي الاصطلاح له تعريفات بحسبها
باعتبار العلم بها واشهرها ما قال المصنف اي ان تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان
بل الرد عند الوجدان وبعضها باعتبار العمل وانها ورد **فقط** اسما كان او فعلا
او اخر كذلك **لموافقته في حروفه الاصلية** وتقييد الموافقة لكونها في الحروف
لاخراج اللفظين المترادفين معنى كالمترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال
المختلفين في الحروف الزائدة كقايل وجولان وقوله **ومناسبة في المعنى** لاخراج
المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى
الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة اتحاد المعنيين فيخرج الضارب من الضرب
للزيادة في الحروف والضرب من ضرب للنقصان فان قلت العدول

الى المناسبة يوقع في مجذوذ واخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذ والمبخ
في تعريف التصغير الذي هو المراد هنا قلنا لا وقوع في المجذوذ اما لما قيل
من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله لفظ الى اخره
يشعر بالتفريع فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع
الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق
الاختلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مخارج
في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى
مع ان الاصل البقا عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق
ثلاث من ثلاثة ثلاثة **ولا بد من تغيير** في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما في
طلب من الطلب فيقدر ان فتحة العين في الفعل غير ما في المصدر والتغيير اما بحرف
واما بحركة وكل منهما اما بزيادته واما بنقصانه ومع التركيب ثنا وثلاث ورباع
ينتهي الى خمسة عشر وذلك بانه تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة
ومجموعهما فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة
الاخيرة فيحصل تسعة وتفصيل ذلك قوله **اما بزيادة حرف او حركة او ايهما** يعني زيادة
حرف فقط او حركة فقط وهذه ثلاثة اقسام **او نقصان احدهما فقط** يعني نقصان الحرف
والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدهما يرجع الى الثلاثة الا قسام
وهذه ايضا ثلاثة اقسام **او** نقصان احدهما **معه** اي مع ثبوت احدهما وهذا يشمل نقصان
الحرف والحركة مع زيادتهما ونقصانهما مع زيادة الحرف ونقصانهما مع زيادة الحركة
ونقصان الحرف مع زيادتهما ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها
مع زيادتهما ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام فما وقع
التغيير فيه بواحد اربعة من الكذب بزيادة الحرف **ونصر من النصر** بزيادة الحركة
وذهب من الذهاب بنقصان الحرف **وسفر** اسم جمع من السفر بنقصان الحركة **و** ما وقع
التغيير فيه باثنين ستة مثل **ضارب** من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة
وصاهل من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو اليا **وعاد** من العدد
بزيادة الحرف ونقصان الحركة **وخف** امر من الاخذ بزيادة حركة الخا ونقص الفاء
وفخذ من الفخذ بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهي فتحتها **وجال**
فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اي جنسه وهو الالف والنون والحركة

وهي حركة العين **و** ما وقع التغيير بثلاثة اربعة مثل **ارحم** من الرحمة فانه وقع
فيه بزيادة الالف وكسر الحاء ونقصان الهاء **وموعد** من الوعد بزيادة الميم وكسر العين
ونقصان فتحة العين **وكلا** من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة
العين **وقيل** من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو **و** ما وقع التغيير
فيه باربعة واحد **مثل كامل** من الكلال فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر
العين ونقصان الالف وفتحها **مسئلة** اختلف **في معناه للتبيع**
اي في المعنى الذي وضع له المشتق على **ثلاثة** اقوال اولها وهو قول الجمهور
اشتراط بقاء المعنى فلا يكون الضارب حقيقته في غير المباشر وتقييد الحروف
بالاصلية لادخال المحتلفين في الحروف الزوائد كجائل وجولان وقوله **ومناسبته
في المعنى** لاخراج المتجانستين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية
وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة
استوا المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب
للنقصان فان قلت العدول الى المناسبة يوقع في مجذوذ واخر
وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذ والمبخ في تعريف التصغير الذي
هو المراد هنا قلنا لا دقوع في المجذوذ اما لما قيل
للضرب **و** ثانيها قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا **وعدمه** اي عدم الاشتراط
للبقا فيكون الضارب حقيقة لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب **و** ثالثها
التفصيل وهو عدم اشتراط البقا في **غير ممكن** بقاءه كمتكلم ومخبر واشتراطه
في ممكن البقا كقائم وضارب وقول رابع للآمدي لم يذكر في المختصر وهو الوقف
في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق على
انه حقيقته في المباشر مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول وحقيقته
على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه احتج اهل المذهب
الاول بانه لو كان حقيقته فيما انقضى لما صح نفيه في الحال لكنه صح نفيه في
الحال فيصح مطلقا لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ما من
قبله فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم وصحة نفيه دليل المجاز والى هذا اشار بقوله **لصحة
النفي مطلقا لصحته في الحال** والجواب ان قولك في الحال ان اردت

انه ظرف للنفي بمعنى انه لا يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا ممنوع بل هو
اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للمنفي كضارب يعني انه يصدق انه
ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب
مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم والى شقي الترديد اشار بقوله **وَرُدَّ بالمنع او بعدم الاستلزام**
احتجوا ثانيا بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح
اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيد في الحال ان
اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح
في المستقبل والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتبار غيره
وها هنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه
في الماضي او في الحال ۰ والقائلون بالمذهب **الثاني** وهو عدم اشتراط البقا
احتجوا اولا بقوله **لصحة الاطلاق ماضيا** فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب
امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع
تحقق وصحة مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء
بعض وذو الاجزاء لا يكون موجودا من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول
كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله **والامتناع في مثل
متكلم** والجواب عن الاول بمنع كون صحة الاطلاق ماضيا مبنيا على الاشتراط لجواز
ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وهذا
ما اشار اليه بقوله **وَرُدَّ بالمجاز لصحته آتيا** وقد يمنع بان المجاز خلاف الاصل
ولا يلزم من مجازية ضارب غدا مجازية ضارب امس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب
وهو مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام لان المعتبر في مثل
متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القران ويمشي
من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض
لا يتخللها فعل يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة
لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال
قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة فاللغة لم تبن على المشاحة في امثال ذلك
وهذا معنى قوله **ولا امتناع عرفا** واحتجاج اهل القول **الثالث** وهم المفصلون

طامع

طامع وهو حجة المشترطين للبقا في الممكن والثاني من دليل النافين في غيره
مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى القائم به **قولان**
فالمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق
هو منها لشيء اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به
الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب واما نحو ضاحك وباكي وقائم وقاعد
فلا خلاف فيه احتج المجيز اولا بانه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل
والضرب وهو الفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه
واجيب بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل في المفعول بل هو
تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل وحصول الاثر عنه فليس التاثير
نفس الاثر والا لكان حادثا او قديما والاول يستلزم التسلسل لافتقاره
الى تاثير اخر زائد عليه والثاني يستلزم قدم الاثر لا يقال فيكون قائما
بالفاعل لانه يقال قد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض
بمحلين واجيب بانه تشكيك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري
بان التاثير غير الاثر وبلخيتان الاول قوله يستلزم التسلسل قلنا
نعم انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تعلل ۰ وثانيا بانه **اطلق الخالق
على الله** باعتبار معنى وهو الخلق **والخلق المخلوق والا** لكان المخلوق بل
كان غيره وليس الا التاثير فان اختير حدوثه **تسلسل او** قدمه فيلزم
قدم العالم اذ لا يتصور تاثير ولا اثر احتج **النافي** لا اشتقاق اسم الفاعل
لغير ذي المعنى بقوله **للاستقراء** يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي
قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل **والخلق** الذي اورده الاولون امر اعتباري
لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي اشتق منه اسم الفاعل
وجوديا متحققا كما ذكروه بل يكفي باعتبار العقل له وتمييزه اياه ولا نريد بالقيام
الا الاختصاص الناعت فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية قديمة فيلزم ان يكون
القديم محلا للحوادث

فصل

الترادف وقد عرفته
واقع في اللغة عند الاكثر **للاستقراء** وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة
وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جوازه قوم

ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل
الاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة
اسم للذات والقمح صفة لها يقال قمحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به
هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم للذات والليث
صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر
فان الانسان موضوع له باعتبار الانس والنسيان والبشر باعتبار بادي البشرة
وكالخمر والراح لتغطيته العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات وكالناطق
والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها كالناطق بمعنى مدرك المعقولات
والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير وهذه تكلفات
بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع قالوا لو وقع الترادف
للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان الواحد كاف في الافهام فلا حاجة الى
وضع الاخر واما الاستثنائية فظاهرة والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم
ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة
ينصب اليها لوجوه منها كثرة الذرائع الى المقصود فيكون اسهل لبيانه ومنها تيسير
النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم
انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية الواحد فيه لجواز ان يضع احد الفريقين
احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل بوضع الاخر وغير ذلك وان سلم
ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة
تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان
ولذلك قال واما الحد لا يتبدل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على
المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود ولا ترادف ايضا في نحو عطشان نطشان
وحسن بسن وذهب قوم الى انهما من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع
فيها لا يفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

فصل

والمشترك
وقد عرفته ايضا فيه اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه
غير واقع فيه في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه
واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد والبلخي
والابهري وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد اشار

في المختصر

في المختصر الى هذه الاقوال وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب
فالى الاول بقوله والاشتراك واقع للاستقراء اي بتتبع كلام العرب
كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب
اللغة علمه علما ضروريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة
يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب
وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا
وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان بيانه
بمنفرد لا يحتاج الى البيان فلا تطويل واما الثاني فلعدم الفائدة وحاصله
لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب
والسنة عنه والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل
بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد
او لاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني
وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي
بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء
الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله كاسماء الاجناس فلا يرد انه ان بين
طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله لا واجب
واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية
ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد
وهي معان غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم
بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان
الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو
مخل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب انا لا نسلم
ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة
بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه ولا نسلم
ايضا ان الالفاظ متناهية لامكان تركب كل حرف مع مثله او غيره مع الاختلاف
في الهيئات الى ما لا نهاية له واستند باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من
اثني عشر اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله وتناهي الالفاظ لا المعاني مم

بل اما ان يتناهيا معًا وهو الجواب الاول او لا يتناهيا معًا وهو الجواب الثاني
وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمقصود بالوضع متناهٍ
فلا يجب الاشتراك ولا الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد
اليها وتصورها لا يتناهى محال ولا يكون الا لغاية تخاطب الناس بها وهو موقوف على
تصورهم ايضًا فلا يرد نفي الاستحالة لهذا قيل ان الواضع هو الله والى القول
الخامس والسادس بقوله ولا يمتنع مطلقًا سواء كان اللفظ المشترك موضوعًا لامرين متنافيين
وشك النقيضين اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع او كان موضوعًا لغيرهما كالقرء
والا يمتنع بين النقيضين فقط احتج المانعون مطلقًا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني
ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء القراين قالوا وما يظن به الاشتراك
فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعًا لاحدهما واستعمل في الاخر واشتهر فاشتبه
الحقيقي بالمجازي فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ لكونه موضوعًا للقدر المشترك المستعمل
فيهما باعتبار فظن ذلك والجواب لا نسلم الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لجواز
المقصود بالقراين منفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القراين الحالية
او المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلا سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم
التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما
تحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سوا قيل انها موضوعة للحقائق بقيد
الوحدة او للماهيات من حيث هي لكنها تطلق على الافراد منها باعتبار اشتمالها عليها والى الشبهة
اشار بقوله ولا اخلال بالفهم فهو مجموع كاسماء الاجناس واحتج المانعون للوقوع
المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم العبث اذ لم يفد سماعه غير التردد
بينهما وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجيب بانه مدفوع لحصول الفائدة بالاجمال
التردد بحمار مرين وان سلم لزوم العبث لم يتعين من واضعين يضعه احدهما لاحدهما
بخصوصيته والاخر للاخر بخصوصيته انما ينفي نوعًا مخصوصًا من المشترك وهو
ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق المشترك واعلم
انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعًا وهو انه جائز غير واقع وعزاه الى ثعلب
والابهري والبلخي وحمل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز
ومن يتبع احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة
في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه لما نعرف

يعني المطلقة على المفرد بقيد الوحدة من

لتوب العبارة بما يستحق الترديد

عدوا والاطلاق العلامة فالمراد به العضد

مسئلة

مسئلة اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على اكثر
من معنييه او معانيه ان صح الجمع بينهما او بينها كقرء وعين
بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما
فانه لا يمكن جمعهما وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ
المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق
النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رايت العين
وتراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون اي الاسود والابيض
واقرات هند اي حاضت وطهرت وفيه ستة اقوال الاول
قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر
والشيخ الحسن وهو قول الاكثر انه يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه
او معانيه حقيقة لا مجازًا فيحمل المشترك اذا ورد بلا قرينة
عليه اي على معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدها خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض
اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه
لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهذا عندي ارجح القول الثاني
قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة
لا حقيقة ولا مجازًا وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي
القول الثالث ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة لا لغة اي يصح ان
يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه
لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازًا اذ لو لا منعها لم يمتنع عرفا وهذا قول
الامام يحيى وابي الحسين البصري وابي حامد الغزالي والرازي القول
الرابع قوله وقيل يجوز اطلاقه على كل ما وضع له مجازًا لا حقيقة وهو
قول جمهور المتأخرين فهذه اربعة مذاهب وسياتي الخامس والسادس احتج
الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد
عن الاخر ولا بالاجتماع معه فلم يستعمل لغير ما وضع له وتحقيقه ان المعنى
الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده

ولا بشرط ان يكون لا وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شي وهذا
المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك
في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في بعض افراد الموضوع له كحاله
الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شي ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا
بانه وقع فاستعمال المشترك في معنييه وهو قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي ووجه الاستدلال ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار
لتبادرهما عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله
والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادرة من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار
ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
يعدل عن الاصل الا بدليل فلا بد انها مستعملة في الحقيقة اشار الى ما ذكره ابن
الحاجب ان المراد بالصلوة هو الاعتناء باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة
والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي و
الملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل ايضا احتج المانعون
من استعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله
فيه لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا
له في بعض معانيه وهو خلاف المدعى والجواب انا نختار انه لم يوضع
للمجموع ولا نسلم توقف جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لغة اذ
الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفي حتى يحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفي كما عرفت والفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الافرادي والكلي
المجموعي وهو مشهور وتوضيحه انه يصح كل فرد يسعه هذا البلد ولا يصح كل الافراد
ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد واما مجازا فبان استعماله
في المعاني على ان يكون كل منها مرادا بالغرض ومناطا للحكم بطريق المجاز لا يتصور
الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة مع ارادة احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر
على انه مناسب للموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد
كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما ان
يكون

يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي وحينئذ لهما لانهما من افراده وقد عرفت
انه ليس من محل النزاع واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق احتج المانع
لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل معنييه او
معانيه والتقدير انه كذلك هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما
وحده والا لم يكن معناه ولم يرد وحده والا لم يكن مستعملا في الجميع والجواب
انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءا من المعنى الموضوع له اللفظ ولا نسلم
كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع له لغة اذ ان لا يخطر احد المعنيين بال الواضع
عند وضعه اللفظ للاخر فلا يعتبر انفراده عنه ولا اجتماعه به احتج القائلون
بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يتبادر الى الفهم من المشترك اذا
اطلق احدهما على البدل بان يراد هذا او ذاك ولا يتبادر منه الجميع بان يراد هذا
وذاك والتبادر الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والجواب
انا لا نسلم سبق احدهما اي احد المعنيين من اطلاق المشترك على البدل اي من
غير تعيين احدهما بل ربما يحصل سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الاول
وان سلم سبق احدهما لا على التعيين كان الاشتراك معنويا لا لفظيا على ان
القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع
له وقد سبق فيه ما عرفت و ها هنا قول خامس هو انه قد اجيز ان يراد بالمشترك
المعنيان في السلب اي النفي بخلاف الاثبات فيجوز لا عين عندي ويكون ان يراد به
الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة
في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة و سادس وهو انه اجيز ان يراد به
الجميع في الجمع خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا
لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد
في التقدير فجاز تعدد مدلوله لانه بخلاف المفرد والفرق بين السلب والايجاب
والجمع والافراد ضعيف لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع
لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد افاد الجمع والا فلا
والخلاف في صحة تثنيته اي المشترك باعتبار معنييه و في جمعه باعتبار
معانيه مبني عند الاكثر على الخلاف في المفرد فمن اجازه فيه اجازه فيهما ومن منعه فيه منعه

محصر محلي في العين مع نزع مرالاستخدام وقد اجاد

اركب الى الوصل لما كنت ذا شغف دهم الليالي على نوع من الحذر
مخافة العين فابدلها اذا اطلعت من قبل نجري اوتر يك بالسهر

فيهما هكذا في مختصر المنتهى والمفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافيه وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفه منع منه في شرح الكافيه لانه لم يوجد في كلامهم مع الاستقراء وجوزه في شرح المفصل وذهب الحموي والمالكي والانباري الى جوازه مثله قال الانباري يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في التثنيه والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو ان اسماء المشترك اذا وقعت لفظ العموم يحمل على كل الافراد حكمها كما لو وضع العموم كالنكره في غير الموجب نحو ما لقيت عينا فانها تعم جميع مدلولاتها المختلفه مثل الفاظ العموم ثم اجيب بكلامه وهو قريب الى موافقته ما حكى عن الاكثر من الخلاف في التثنيه والجمع مبني على الخلاف في المفرد وصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكي عن الاكثر من عدم اجرا الخلاف ووجه الغرب الموافقه في غير المفرد

فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان

اقسامها واحكامها اللفظ كالجنس يحمد الشامل للكلام والكلمه المستعمل خرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازا فيما وضع له اي في معنى وضع له من حيث انه وضع له فخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب وخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما تبادر منه في بيانه واسقط عن التعريف قيدا في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازا لا استعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لاغناء قيد الحيثية المشعر في التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع لصحة ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب واستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى. فما صدق عليه ما ذكرنا حقيقة في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة

على كون لفظ الحقيقة نائبا عن محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار ان يجعل وصفا لمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه والمستعمل في غير ما وضع له وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقولنا لعلاقة يخرج الغلط وقولنا مع قرينة عدم ارادته يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته مجاز اي يسمى ما صدق عليه ذلك مجازا في الاصطلاح وهو في الاصطلاح اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي وكل واحد منهما اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي خاص او عرفي عام لانه يتعين ناقله

اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كالسبع للسبع وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية عامة كالدابة فانها لما يدب كالانسان خصصها العرف العام بذوات الاربع والعرف لا واقعا لا يستعمل فيه لكل ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة كمصطلحات اهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كالاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام او في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئا منها فيما يناسب معناه عندهم

مسئلة

اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية سواء كانت العرفية عامة او خاصة وافقتها والعقاد ووقوع الشرعية ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث يدل على تلك المعاني بلا قرينه فتكون حقائق شرعية وهو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن تخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني

احتج الجمهور بقوله **لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والركوع والصوم**
والحج يعني انه يتبادر من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعيه
التي هي الركعات المخصوصه لما فيها من الاقوال والهيات والاداء ما لم يخصوص من
الصوم و قصد مخصوص لمعتبر ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطلقين
وذلك علامة الحقيقه واورد عليه انه لا يلزم من تبادر المعاني الشرعيه عند
الاطلاق ثبوت الحقايق الشرعيه لجواز صيرورتها بالغلبه حقايق عرفيه خاصه
اي في عرف اهل الشرع وان لم تكن حقايق شرعيه اي بوضع الشارع وقد يجاب
بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصه لا يعرفها اهل اللغة وان الشارع
قصد تعريف المكلفين ايا ما ولم تكن الا بهذه الاسماء وهي محدثه عن لازم
المجاز الذي هو القران قطعا والا لنقلت مثلها ولا نعني بثبوتها الا ذلك ولاجله
تبادرت من كلام الشارع احتج القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا بانا لو نقلها
الشارع الى غير معانيها اللغويه لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو
وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد او احاد
ولا يفيد العلم والجواب انما فهمت لهم ولنا بالترديد كما لفهم
الاطفال يتعلمون اللغات من غير ان نصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا
ما اشار اليه بقوله **والتفهيم بالقران** احتجوا ثانيا بالفاده بقوله **فلو**
هي اي الحقايق الشرعيه لو وقعت لكانت **غير عربية** لان المفروض ان العرب
لم يضعوها ولو كانت غير عربيه للزم ان لا يكون القران عربيا لان **اشتمال القران**
عليها ينفي عربيته وما بعضه كافه عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا **قلنا** في الجواب **ليس كله عربيا** بل هو ممنوع **و**
الضمير في انزلناه للسوره لا للقران وليس في السوره شي من هذه الالفاظ فالى
السوره بعض القران وبعض القران لا يكون قرانا قلنا لا نسلم عدم صدق الشي
على البعض منه دائما وانما يلزم لو لم يكن اسم الشي كالماء والعسل ومثلهما **القران**
بان المفهوم كلي يصدق على الجمله وعلى بعضها ولذلك لو حلف لا يقرى
القران حنث بقراة ايه ويصح ان يقال هذه الايه قران وبعض قران بالاعتبارين
بخلاف المائة والرغيف **وان سلم** ان القران كله عربي فلا يلزم من كونها في القران امتناع
كونه عربيا **فقد يطلق العربي** ولو مجازا **على ما غالبه كذلك** اي عربي كشعر

فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منهما واطلاق العربي على القران
لا يلزم بيتنا ومركونه حقيقه فيه غايته ان يقال الاصل في الاطلاق الحقيقه لكن
المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقايق شرعيه **وتوقف الامدي**
في الوقوع وعدمه لتعارض الادله عنده فلم يختر شيئا **واعلم** انه قد اختلفت
الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئله فقال الامام يحيى في بعيات في وقوع الشرعيه
اربعه مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض المرجيه والى بكر الباقلاني وثانيها
انها باقيه على افادة معانيها اللغويه مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة
مثلا الدعا بشرط هي الركوع والسجود ونحوها وعزاه الى ابي حامد الغزالي
واحتاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه
لا يخالف الجماهير وثالثها انها مجازات استعملت فيها بنا سبب معانيها اللغويه وعزاه
الى الرازي ورابعها انها منقوله عن معانيها اللغويه الى معانيها الشرعيه وعزاه الى
جماهير الشيعيه والمعتزله والفقها وفي الحصول وفروعه ثلاثه مذاهب
النفي والاثبات والثالث وهو اختيار انها مجازات وفي جمع الجوامع ثلاثه مذاهب
نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره وعزاه الى بعض الشيرازي والجويني
والرازي وابن الحاجب وعزو هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات
وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى
يرجعان الى النفي ان كانت الشروط خارجه كما هو الظاهر والا رجع الثاني الى الرابع
وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع الا ما يخرج من عبارة جمع الجوامع
قول ثالث وهو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعيه
وبطلانه ظاهر ولم يذكرا بالحسين في المعتمد غير القولين وعن الاثبات الى النفي
والنفي الى قوم من المرجيه ولكنه قال ان بعض عليهم تبدل على النهم احالوا
ذلك وبعضها على انهم فيجوزه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع **ثم اعلم** ان الشرعيه
قسمان فرعيه وهي المنقوله الى فروع الدين **و** دينيه وهي المنقوله الى اصول الدين
كالايمان والكفر والفسق والمومن والكافر والفاسق وبعض المثبتين للشرعيه نفي
على الفرعيه وهم جمهور الاشعريه **والجمهور وقوع الدينيه ايضا** وهو قول

اكثر المزيديه والمعتزله وبعض الفقها والجماهير من المتاخرين قال ابن حجر في
مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث
وقال ايضا لم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل وذلك لان المومن لغة
المصدق لقوله تعالى وما انت بمومن لنا وشرعا المطيع اي فاعل الطاعات
ومجتنب المقبحات مع التصديق وكذا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الطاعات
واجتناب المقبحات معه وذلك لقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون
الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم دلت الايات على ان المومنين هم فاعلوا الطاعات وتاركوا المقبحات
ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم وهو المطلوب
وعدها كقوله تعالى وبشر المومنين بان لهم من الله فضلا كبيرا وقوله وسوف يوت
الله المومنين اجرا عظيما وقوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم بشر
بها كل مومن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مومنا داخلا في هذه البشارات
فليسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك وقوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس وذلك لان الايه نزلت بعد تحويل
القبله ورد بعد التوهم اضاعة الصلوة التي كانت اليه وقوله تعالى انما المومنون الذين
امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى اخرها
ولان المومن لا يخزى في الاخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم
والمعذب مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت ان الفاسق مخزى وكل
مومن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمومن وهو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه
والطبراني عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول
باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عايشه عنه صلعم انه
قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم
وابو داود والنساى وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال الايمان بضع

وبضع

وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
والحيا شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنساي عن
ابن عباس عنه صلعم انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مومن ولا يسرق
حين يسرق وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مومن ولا
يقتل وهو مومن وما روى البخاري والنسائي ومسلم واحمد
وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن
ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن
ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مومن
وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مومن فاياكم اياكم وما
رواه احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عنه صلعم انه قال لا ايمان لمن
لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب
المقبحات من اركان الايمان دلالة صريحة وللقوم تاويلات تخالف ظواهرها
المتبادرة من اطلاقها وجواب عام وهو انه في الاعمال مجاز والمجاز اولى
من النقل وما ذكروه لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا
وفي الشرع تصديق خاص وهذا اقرار منهم بانه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من
الاطلاق ولما فرغ من الكلام في الحقايق عقبها بما يتعلق بالمجاز
فقال مسئلة الجمهور ان المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الائمة
ونفى قوم وقوعه وهو يحكى عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي
والحق الاول لنا الاستقرا والتتبع لعبارات اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار
للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ويقطع بانها
في هذه المعاني مجازات لانها انما يفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند
الاطلاق وهذا حقيقة المجاز قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى
القرينة قلنا لزوم الاخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع وذلك لانه لا
اخلال بالتفاهم مع القرينة المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر وكل الندرة
قالوا مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه قلنا المجاز
والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القراين معنوية فلا تكون الحقيقة فيه

صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً على
انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدّها عليه وهو خلاف ما تعورف
ثم ان القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار
وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية
فيهما **لنا** قوله تعالى يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة
المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيباً واخفض لهما جناح الذل
الرحمن على العرش استوى ففي رحمة الله هم فيها خالدون كلما اوقدوا ناراً للحرب
او لك على هيئتي وغيرها مما لا يحصى في الكثرة حداً يفيد العلم بوجوده ولا يفيده
التمحل في صور محدودة وان امكن فلم في اسناد الغريبة انه حقيقة وانها
تحب بعلم وان الجدار خلقت فيه الارادة **قالوا** اولاً المجاز كذب
لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معاً
والكذب لا يقع في الكتاب والسنة اجماعاً **قلنا** انما يستلزم صدق النفي
كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وههنا ليس كذلك لان النفي هو المعنى
الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا ما اراده بقوله **وصدق نفيه**
اي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي **لا يقتضي كذبه** باعتبار معناه المجازي
لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة ولا محذور قالوا ثانياً هو
لو يقع في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى
متجوزاً في صفته ولا عنه وهو باطل بالاتفاق **والجواب** انه **لا يلزم**
من وقوعه في القرآن **وصفه بالتجوز** لانا اما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا توقف
على السمع والاذن مع المعنى فيشترط عند اهل هذا القول ان لا يوهم الخطاء فيمتنع
حينئذ وصفه بالتجوز **لايهام الخطاء** لان المتجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي
والتسمّع فيه **او** نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى لاجل **عدم
الاذن** **مسألة** قد عرفت انه لابد في المجاز من العلاقة والا
فهو وضع جديد او غير مفيد **والعلاقة** وهي معنى يتصل المستعمل فيه بالموضوع
له **معتبر نوعها** اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب **وانواع العلاقة**
الغيبية كثيرة ترتقي على ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثير منها بقوله

كالمشابهة حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور منها عشرون نوعاً فمنها المشابهة
المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كالاسد للشجاع وتسمى بها علاقة المشابهة
استعارة **و** منها **السببية** اي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي
نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بلّوا ارحامكم
ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض
بالنداوة استعارة البلّ للوصل **و** منها **المسببية** اي كون الحقيقي مسبباً
عن المجازي نحو امطرت السماء نباتاً ومنه قول الشاعر

شربت الاثم حتى ضلّ عقلي ... كذاك الاثم يذهب بالعقول

جعل الخمر اثماً لكونه منشاً لها ومنه تسمية العطية مناً لكونها سببه **و**
منها **الكلية** اي كون المعنى الحقيقي كلاً للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في
آذانهم من الصواعق اي انامل هم والغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع
في الاذن لئلا يسمع الصاعقة **و** منها **الجزئية** عكس الكلية كالعين في الربيئة
وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في
الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل
مثلاً لا يجوز اطلاق الكف على اليد او الاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءاً
بخلاف ما ذكرناه فان العين هو المقصود في كون الرجل رقيباً **و** منها **اللزوم**
اي كون المعنى الحقيقي ملزوماً للمجازي او عكسه اما الاول فحيث يطلق اسم الملزوم
على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون
سميت الدلالة كلاماً لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق
اي دالّ بما فيه من اثر الصنعة على صانعه واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم
على الملزوم كقول الشاعر

قوم اذا حاربوا شدّوا مآزرهم ... عن النساء ولو باتت باطهار

يريد بشد الازار الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال **و**
منها **الاطلاق** وذلك بان يطلق اسم المقيد على المطلق كقوله

ويا ليت كل اثنين بينهما هوى ... من الناس قبل اليوم يلتقيان

اي قبل يوم القيمة **و** منها **التقييد** وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت
ونصف الخلق على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم

عليه لا نصب الناس على التعدية والتشويه ومنه اطلاق المشفر على مطلق
الشفة ومنها المجاورة وذلك بان يسمى الشيء باسم ما له تعلق المجاورة
كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وكا
لراوية للمزادة وهي في اللغة لحاملها ومنها المحلية اي كون الحقيقي محلا
للمجازي نحو اصابته عين ومنها الحالية وهي عكس المحلية كقول الشاعر
كلا نكرته وجدي لي كفاية لان صخوا منه تقذف في سمعي
اي في الاذن التي هي محل السمع ومنها المظروفية اي كون الحقيقي ظرفا
للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه السلام لا يفضض الله
فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنها الظرفية وهي عكس المظروفية
كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل
الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات
ومنها الضدية اي كون احد المعنيين ضدا للاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب
اليم استعيرت البشارة للانذار ومنها العموم اي كون الاسم العام مستعملا في
الخاص كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم وانا اول المسلمين وعن موسى عليهم وانا اول
المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين ونحو الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سافة والاول اصح ومنها
الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء و
منها الكون عليه اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى وآتوا اليتامى
اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكالضارب
للفارغ من الضرب عند مشترطي بقاء المعنى ومنها الأول اليه اي كون الحقيقي آئلا
ابدا اليه المجازي نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر
ومنها الآلية اي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في
الآخرين اي ذكرا حسنا لان اللسان اسم لآلة الذكر ومنها البدلية اي كون احد
المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر
يأكلن كل ليلة إكافا اي ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكورات في هذا
الكتاب ويتبع ما ذكر سبعة انواع اولها حذف المضاف مع اقامة المضاف

فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع وقال فمن المجاز فيه اجاز
فيهما ومن منعه منعه فيهما والمضاف اليه مقامه نحو واسأل القرية يعني
اهلها او لا كقوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة في قراءة الجر اي عرض
الآخرة ويسمى مجازا بالنقصان وثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن
جلا اي رجل جلا وثالثها النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت
اي كل نفس ومنه رب امرة او ما اخال اي اتكل امرة او احيانا
ورابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها
نقلا عن ائمة التفسير وخامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة
ان تضلوا وسادسها الزيادة كقوله ليس كمثله شيء وسابعها ما قدمنا في
نوع اللزوم من استغناء اسم اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى
نوعين ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين المحلية والظرفية فيجعلون
الاربعة نوعين ولذلك كان ما عددت من انواعها خمسة وعشرين ووجه اسقاط
هذه الانواع عدم صدق المجاز عليها اما في ما فيه حذف فظاهر واما اللام
في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخلوا السوق ولم يقل احد بمجازيتها
وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار
اليه في الكشاف لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما
ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعملة في معناه ايضا والمشهور في توجيهه ان
الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل
عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ماثل لمثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما
يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه ووجه اخر
وهو ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر
مسلم لا يسكن احد يصلح ان يكون مخاطبا انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي
مثل المثل فصدق نفيه اما بانتفاء المثل فاذا انتفى المثل انتفى مثله قطعا واما
بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعا
لان الذات متحققة وهي مثل المثل فلزم التناقض وهي انتفاء مثل المثل وثبوته
فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب والحاصل ان ثبوت مثله تعالى
مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فاذا تقرر عرفت

ان تسمية ما ارتبط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او المجازي بقي
النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة
ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححة زائدة على ما عده القوم فقال بعض المحققين
ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة
فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها وان
لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة
مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه وقال بعضهم لا
يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا
محيص عن التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع
من العلاقة فيكون مجازا **واعترض** ما ذكراه من جعل المصاحبة في الذكر
نوعا من العلاقة بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة
يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ ويستعمل وقد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب
حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة قد تكون باعتبار ما يؤل اليه وهي
حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق وهذا حصول بعد المجاز
فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء كان في المجاز او قبله او بعده واما الذي يجب
ان يكون سابقا فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق
في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما التزام قسم ثالث غير الكناية
على قول فباطل لعدم القائل به وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال فانه
اذا كان خياطة القميص والجبة مطلوبة عند تخيل ارتسم صورته في خيال المتكلم
ما ناجى به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه
تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول
اطبخوا لي قميصا وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا
اشكال **واعترض** بانه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية الا عند
استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت قال
شيخنا

شيخنا رحمه الله لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل
استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن لشيء
مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يرد ان يجعل التجوز بكل مقيد
عن مطلق حتى يجيء جاء زيد اي رجل مثلا • اذا عرفت
ووجوب نقلها **فاعلم** انه قد اختلف في احاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها
عن اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه
ام لا يجب ذلك بل يكتفى بنقل العلاقة فيطلق مثلا اسم المسبب على السبب اي
سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله **لا الاحاد** وهي
معطوفة على قوله العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين وهو المشار اليه بقوله
بالاستقراء اي تتبع احوال ائمة الادب وتفاصيلهم نظمهم ونثرهم فان
من استقرأ علم انهم لا يتوقفون بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة
بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق البلاغة وشعبها التي ترفع طبقة
الكلام **احتج** المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس
او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم يصرح
به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي
الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه
فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم نكن نتكلم بلغة العرب
واما بطلانهما فالقياس قد تقدم والاختراع ظاهر والجواب انا ذكرنا
وهو **استلزام عدم نقلها** اي الاحاد **القياس او الاختراع مدفوع بما علم
بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة** من المعاني
وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان ينص الواضع نصا
كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة
ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم والاخراج كرفع الفاعل ونصب المفعول
عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانيا
بازاء المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه
وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعتبرة وقد علم ذلك باستقراء اللغة
واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع

واسم الفاعل

الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحادها بل علم بالاستقراء تعيين هيأتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيآت للدلالة بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية فدخلت في مطلق الوضع وكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم [illegible] احتج ثانيا بانه لو كان التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا **واجيب** بمنع الملازمة فان العلاقة مما هي **المصححة** اي المقتضية لصحة الاستعمال **فلا يضر التخلف** عن المقتضى الصحيح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على ان اشتراط الاستعمال منتف في نخلة لطويل غير انسان وهو المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فلا اعتبار فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **مسئلة ويعرف المجاز بوجوه** اي خواص يتميز بها عن الحقيقة **منها ضرورية** اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او بحده كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح والصارف **فان قلت** الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفة حاصلة بالحد ينافي كونها ضرورية **قلنا** المراد فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد معرفة اذ لو كان فكرية في نظرته وليس الكلام فيه او بخاصته كان يقولوا استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى موقوف على علاقة **ومنها نظرية** اي يعرف بها المجاز بالنظر **ومنها** اي من النظرية **صحة النفي** للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لكون اللفظ مجازا وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما [illegible] انت بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتبرة

كالبليد

كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة **وقد يجاب** بان هذا الاشكال انما نشأ من اشتباه العارض والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدق عليه من الافراد **واعترض عليه بان العلم بها** اي بصحة النفي **يتوقف على العلم بكونه** اي المعنى المستعمل فيه اللفظ **ليس معنى حقيقيا** للفظ المتجوز به اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه ونفي بعض المعاني نفي كل ما هو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يكون نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض **وهو** اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية توقف على **العلم بمجازيته** اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم يعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها فلا يصح نفيه فاثبات المجازية به دور وكذا في العكس على علامة الحقيقة اطرد **واجيب بان غايته الاستلزام دون التوقف** يعني ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه القطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون بين الشيئين مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على الاخر كما في المتلازمين معا مثل كون هذا ابنا لذلك يستلزم كون ذاك ابا لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الاخر فلا يلزم الدور والمن كونه ابا لم حصول التوقف بما ذكر **فسلب البعض كاف فيعلم المجاز والا لزم الاشتراك** يعني لا نسلم ان المراد صحة السلب لكل ما هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من الافراد معنى حقيقيا له كما اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيها اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى آخر هو من افراده فيلزم

الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني
الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازيا فيه بل انما يكون بغيرها
اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يكون بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع
له اصلا وهذا الجواب الاخر انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان العلم
بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم
انه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز
تبادر غيره اي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة
عن ذلك الغير عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء
تبادر هو او لم يتبادر وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر
الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة **واورد** على هذه العلامة **النقض**
بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه
تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا
حقيقة **واجيب** بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهرا
فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي اولا **ان كان الجميع فظاهر** عدم وروده
لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز
التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر
والا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا نعلم انه يتبادر اما هذا المعنى واما
ذاك المعنى وكل منهما مغاير للمعنى المجازي فيصح بجعل تبادر معنى مغاير للمعنى
المجازي وان لم نعلم بخصوصه فيصدق عليه انه تبادر **يتبادر** غيره وهو
واحد من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة
الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر
غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة
الحقيقة **و** من الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز **عدم اطراده** بان يستعمل
اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك
المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر غير
الانسان وهذه العلامة لا تنعكس فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز
فلا يلزم الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع

واورد

واورد على هذه العلامة **السخي** فانه يطلق على غير الله تعالى للموجود واسم
تعالى الجواد ولا يقال له سخي **و** كذا **الفاضل** يطلق على عبد الله للعلم والله
تعالى عالم ولا يقال له فاضل وكذا القارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء
فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت
علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه
المعاني فبطلت العلامة طردا **واجيب** عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ
لم تطرد في هذه المعاني فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والذي من شانه
البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل
ولما وجبنا انهما لا يطلقان على الله سبحانه وتعالى مع جوده الشامل وعلمه
الكامل علمنا **انهما** موضوعان **للجواد والعالم مع خصوصية قيد** وهما
ذكرناه هنا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في
الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال وكذا سخي يحب السخا نظيف يحب
النظافة اخرجه الترمذي عن ابن عمر وكذا القارورة دائر بين المستقر
مطلقا وبين المستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني
و من العلامات النظرية **جمعه** اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه
حقيقة او مجازا **على خلاف جمع الحقيقة** المعلومة بالاتفاق كالامر
بمعنى الفعل فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول الذي هو
حقيقة فيه بالاتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف
جمع الحقيقة كالاسد ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا
والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد لمعنى واحد ينبغي ان يكون مشتركا
لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سبق من ان المجاز اولى وبهذا
التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المعنى
وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود ذي الخشب واللهو واعترض
بان اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما ثبت المجاز في الاخر لا جل دفع الاشتراك
ولا يكون الاختلاف من علامات المجاز **واجيب** بان دفع الاشتراك انما
هو دليل المجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه لا يصح لو كان
الاختلاف بانفراده علامة للمجاز ولسن وجد لان العلامة ما به تميز

الشيء ولا يخفى ان التعبير انما يحصل بمجموعهما و من العلامات المطردة

للمجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق منه

معنى الفعل من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار

معنى له اخر متردد في كونه حقيقة او مجازا كالامر فانه اشتق منه القول اذ

قيل آمر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة غير منعكسة اذ

المجاز قد اشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسـئلـة في اطلاق

اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته

واعـلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى

الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي امتناع

استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال

حقيقة ومجازا وانما النـزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق

واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقال

لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر

لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا

وقد يتضح ذلك بالتشبيه انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ

موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك

جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال

في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له

والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالث

مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا

هو المراد وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك

في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان

قلـت قد قررت ان النزاع في ارادة المعنيين معا بحيث يكون

كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد معنى ثالثا فلا يدخل شيء تحته لا يستلزم

ارادته بحيث يصير مناطا للحكم قلنـا الدخول تحت المراد له ههنا معنيان

احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث المجموع على ما هو شان الكل المجموعي والمجموع

لهذا المعنى لا يلزم منه ارادته اذا اريد ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد

والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي

اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بخصوصه داخل في ارادة كل واحد

منهما فيكون بحكم كل واحد منهما مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت

ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو الحسين

الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة واجازه القاضي

وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي وقد حمل عليه كلام صاحب الكشاف

حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله والعمارة تتناول

رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها

للذكر والعبادات و ذلك لانه لا مانع من ارادة المعنى الحقيقي و

المجازي معا لا من جهة العقل ولا من جهة اللغة فصح جوازه لان المستعمل

هنا يكون استعمالا في غير ما له كان المجازي لم يخرج اخلا فيه او لا وهو داخل

الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك و احتج المانع بان جوازه

يقتضي لزوم ارادة كل واحد من المعنيين وعدمها اي عدم ارادة كل

من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مرادا لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي

غير مراد لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مرادا لغير ما وضع

له لمكان المعنى المجازي وغير مراد لغير ما وضع له لمكان المعنى الحقيقي

وذلك محال والجواب ان المحال المذكور ممنوع

لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل

تحت المراد اذ المراد المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له

بل من حيث انه تحت المراد المجموعي وما لم يوضع له فنفس الحقيقة

والمجاز الا اذا استعمل في فرد ثالث شامل لهما مسئلة

اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اتفاقا لعدم

صدق حد شيء منهما عليه قيل وكذلك الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا

لعدم صدق حديهما ايضا وهذا راي الجمهور وذلك لانها لم تقع

على مسمياتها المعينة بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا

استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها

لمناسبة تكون مجازا قلنـا ما ذكرتم من عدم صدق احد الحدين

عليها ممنوع لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها فان العرب قد وضعت
اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها سلمنا عدم صدق حد اللغوية والفقها
مستعمله في غير موضوعها الاصلي فانما يتم اذا كان العلم منقولا كما هو
مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد
خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة وحينئذ فلا يصدق
على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في موضعه الاصلي فلا يتم دعوى الكلية
سلمنا ان الكل منقول ولتكن الاعلام حقيقة عرفية خاصة وينبغي
أن يعلم أن المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه
حقيقة ومجاز بالاختلاف وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف
يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازمة للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها
والجمهور على جواز وجوده من دونها بخلاف العكس وهو استلزام الحقيقة
المجاز والكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها
من دونه والمختار مختار المخالف عليه اي عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن
فانه مجاز في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه
لان معناها رقة القلب ولم تستعمل في غيره تعالى وأما قولهم رحمن اليمامة
فليس باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا
لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذلك عسى ونحوها من افعال المدح والذم
فانها تستعمل في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية فانسلخت عن الدلالة
على الزمان والحدث ولم تستعمل الا لغيرها احتج القائلون بلزوم الحقيقة
المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ
انما هي افادته به فاذا لم يستعمل لم يفد به والجواب انا لا نسلم حصر
الفائدة فيما ذكرتم بل صحة التجوز بما يناسبه فائدة ولا نسلم جنسها فكم
من عرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتيب
الى العبث مسئلة اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين
المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد
وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد
المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة حتى قال

ابن جني

٤٥

ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان وقيل بالحمل على
الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد المجاز لا يوجد في الاشتراك
وفوائد الاشتراك لا توجد في المجاز فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد
من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا
يضطرب فيه والمجاز فيه لا يطرد اذ عدم الاطراد من علامته فيضطرب
فيه بحسب محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه
وان كان صالحا للاشتقاق كالامر فانه يشتق منه بمعنى الفعل اذ لا يقال منه امر
وما مر كما عرفت ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز
بخلاف المجاز فانه لا يجوز فيه ويشبه حاله بما قيل في القياس من ان حكم اصله
لا يثبت به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فان قيل قد تترتب مجازات
متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح
في المرتبة الثالثة اجيب بان ذلك لا من حيث انه مجاز بل من
حيث انه حقيقة عرفية واما مفاسد المجاز فمنها احتياجه الى اكثر
مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع المعنى الحقيقي واخر للمعنى
المجازي شخصي او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل احاد المجاز والى العلاقة
والمشترك يكفي فيه الوضعان ومنها احتياجه الى المعنى وضع اللفظ
بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل
اولى بالاثبات ومنها مخالفته للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك
ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف
المشترك وعورض بنوعين من ترجيح المجاز كذلك مفاسد المشترك وفوائد
المجاز فمن مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
ومنها اداؤه الى المستبعد من ضد المقصود او نقيضه اذا حمل على غير المراد
منه نحو الاطلاق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه المنع في الطهر فيلزم الجواز
في الحيض وهو نقيض المراد او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر
بضده وهو ضد المراد ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف
المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ
واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع فيما عند من

من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس
واوفق للطبع كالبيت المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والخنصر
واوفق للمقام كما اذا اتيا المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول
الشيد لعبد هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع
كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وكثيرا لمعنى يحمله على
الجميع • واجيب بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح من الجمل
على ما يشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام من ذكره
وجوه الترجيح فاذا تحقق سائر العلية فلا عبرة بكون الشي من مطانها واذا تحققت
فلا باس في عدم ما هو من مظانها وفي المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على
ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضر الخلو عما هو من مظانها
واذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار ايضا ان المجاز اولى من النقل
لكثرته وعدم استلزامه لنسخ الاول وهو المعنى الحقيقي بخلاف
النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وتردد
في انه وضعه الواضع له بحيث يطلقه عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما
يستعمله فيه مجازا من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل لوجود
هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى واذا دار اللفظ بين الاشتراك
والنقل فقد قيل وهو قول الرازي ومتابعيه النقل اولى من الاشتراك
لافادته في الحالين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده
اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده
فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا كان مدلوله مفردا امتنع
الاجمال لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فهو مجمل
لا يعمل به الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه انه لا يحمل على الجميع وقد
سبق الكلام عليه والمختار من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيح الاشتراك
لان النقل خلاف الاصل مثاله لفظ الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النما
والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقل الى القدر
المخرج شرعا **فصل في الحروف** اعلم ان ساق وضعها

ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال عليها يفتقر الى تقديم مقدمة وهي
ان وضع اللفظ لمعنى اما عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه
اربعة اقسام • الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا
وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه له من تشخصاته
عند الوضع لفظ ومعنى مشخصا وهو ظاهر • الثاني ان يكون
الوضع عاما والموضوع له عاما وذلك كصيغ المشتقات فان الواضع لما
صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله علم ان ضاربا لمن قام به الضرب
وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور تلك الالفاظ بحمله بمفهوم عام
هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ مفهوم عام ايضا هو
مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور
مخصوصة بحيث لا افادها الا تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد
به مفهوم من قام به مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص
المعنى تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم اخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل
المراد اندراجه تحت امر كلي • وتلخيصه ان الواضع اذا تصور الفاظا
مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته
فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا الوضع وضعا نوعيا ويترتب على
هذا الوضع انفهام معان مخصوصة تصورها الواضع اجمالا بامر كلي
عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع و
المشتقات والمركبات وبالجملة ما يعبر لها بالهيئة • الثالث ان يكون
الوضع خاصا والموضوع له عاما وذلك كالانسان والفرس وغيرهما فان الواضع
قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ لكل واحد مما
يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا
وضع لفظ واحد باذاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى
كليا او جزئيا • الرابع ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة
والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظا خاصا ومعاني خاصة فيضع
ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد به الا واحد منها
بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك بينها وذلك بان

فيعقل امرًا مشتركا بين متشخصات فيكون الة لملاحظتها فتصير تلك
المتشخصات بهذا ملحوظة اجمالًا ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه
دون ذلك الغير المشترك فتعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لانه الموضوع له فالوضع
عام لان تعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل
التكثير فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد متشخص من افراد
المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد معناه
الا بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا
القسم اذ هي موضوعة باعتبار معنى امر عام هو نوع من النسبة
لكل فرد من افرادها اي النسب بخصوصه فانه من موضوعه باعتبار
معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه
ومعلوم انه لا يتعين خصوص النسبة كالابتداء الجزئي الذي بين السير
والبصرة في قولك سرت من البصرة الا بتعيين المنسوب اليه وتميزه وهو
السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلها وقس عليه سائر الحروف وتوضيحه
ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة به كالسير والبصرة
مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه
ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقا
بمعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث
انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا
يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة وثانيهما ان يلاحظه
العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه
اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم
عليه وبه فمعنى من لسر هو الابتداء المطلق ولا الخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول
والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك في ان المفهوم المستفاد
منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما
فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو بمعنى لا يحصل ذهنا
ولا خارجا الا بما جعل الة لملاحظته ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل
في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك

اي لماذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهنا وخارجا على تعين
المنسوب اليه قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية اي لا يكون معناه
حاصلا متعينا الا بانضمام غيره اليه وبهذا يمتاز الحرف عن المضمر واسم الاشارة
والموصول وان كانت تشترك في انها موضوعة بالوضع العام لموضوع
مخصوص له خاص وفي انها لا تتعين الا بالقرينة لان الثلاثة مشتركة في ان
مدلولها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا وبالذات
صالحة للحكم عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا
في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج الى الغير لتحصيل معناه والموصول
يحتاج الى الغير لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم عند
السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وان كانت
في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي اذ ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى
علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا يستعمل الا في فهومها الكلي
والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الاضافي كما ان الحيوان في قولنا
حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب
الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا مسئلة
اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور الواو للجمع
بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها تفيد
مضمون الجملتين بخلاف ثم اذا طرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص
على ذلك الشيخ عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما
في حكمها من الجمل والمراد بالجمع المطلق عن التقييد بترتيب او معية
فلا يجب الاجتماع في زمان وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على
المعية واستعمالها في غيرها مجاز ولا يجب عدمه اي عدم الاجتماع في زمان
فلا يجب الترتيب اي الجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل
في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منهما وروي
عن ابي طالب وثانيهم الفراء وثعلب وابي عبيدة انها للترتيب
تدل على تاخر ما بعدها على ما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز
وقال المؤيد بالله عليه وشرح التجريد وعندنا وان الثاني

ان الواو في الشرع توجب الترتيب وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى
تصلي لم تركعوا انحر على وجوب تقديمها اصلوه على الاضحيه   احتج
الجمهور اولا بقوله لاجماع اهل العربية قال ابو علي انه مجمع عليه
وذكر سيبويه قيل في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل في سبعة عشر
موضعا و ثانيا بقوله لامتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو
مع صحته بالاتفاق وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في مفهومه
الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقابل زيد ثم عمرو اتفاقا
وثالثا بامتناع الترتيب ايضا في جاء زيد وعمرو قبله مع الاتفاق
على صحته وذلك لان الواو يدل على مجيء عمرو بعد زيد وقبله على
مجيئه قبله فيتناقض • واعترض الدليلان بان غايه ما ذكرتم صحة
اطلاقهما من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان
يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل
عليه وما سنذكره من الادلة يدل على الترتيب • واجيب
بان هذه معارضة وهي لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لوقف
دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستعرفه فلا تعتد به فلا
يرتكب المجاز لاجله • احتج القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما
اولا فبانه وقع فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا فكان
السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الاقتران قلنا فهم ما ذكرتم ممنوع
ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي مع تعديه الركوع
على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلا كونه لجواز استفادته
من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز ان يكون
هناك ادلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الاقتران و اما ثانيا
فبانه فهم الترتيب في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله من
الواو وذلك لانه لما نزلت الاية الكريمة قال صلعم ابدأوا بما بدأ الله
اخرجه الدارقطني في السنن عن جابر وصرح بوجوب الابتداء بما بدأ
الله سبحانه وتعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على البداءة الله تعالى به
ولولا انه للترتيب لما كان كذلك والجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب

اي بكون الواو للجمع

مستفاد

مستفاد من قوله من قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب
لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلما احتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سألوا
علمنا انها ليست للترتيب   اما ثالثا فبما روى انه خطب اعرابي عند رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى
الله ورسوله فقالوا انكاره صلى الله عليه وآله لقول الاعرابي ومن
عصاهما وتعليمه له بقوله قل ومن عصى الله ورسوله يدل على ان الواو
للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق كان المراد والمعنى واحدا والجواب
لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم
ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد
بالقران ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها

البحث الثالث في الاحكام

وهو اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم والثاني فيما يتعلق بمباحث الحكم
من وجوب وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني
فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

فصل

الحاكم الشرع اتفاقا بين المعتزلة والاشعرية قالت الاشاعرة فما نهى عنه
الشرع تحريما او تنزيها فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب
والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله فانه حسن بالاتفاق
واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل
الصبي مختلف فيه واقتصروا على هذا وقالوا لا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل
الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشرع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في
النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة والمعتزلة يخالفونهم
في ذلك كله ويقولون العقل حاكم بهما ايضا وهما عائدان الى امر
حقيقي اما الذات او وصف لازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ولا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح

بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يتميز
اليه الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في
الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول وبالله التوفيق الحسن
والقبح يقالان لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم
حسن اي كمال لمن اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن
اتصف به واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في
انفسها يدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايهما وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقا ويختلف
بالاعتبار الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم
والعقاب كذلك فالحسن ما تعلق به المدح والثواب والقبيح ما تعلق به
الذم والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا
هو محل النزاع فعند الاشاعرة هو شرعي لان الافعال كلها عندهم ليس شيء
منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند العدلية عقلي لان للفعل
في نفسه مع قطع النظر الى الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا لان
تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها
بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كما في صوم اخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه
واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما اما بالضرورة
او بالنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات

صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح • وذهب الجبائي
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى
صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة • وذهب
ابو علي وعليه المتاخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لذواتها
ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم
ظلما وتاديبا وبعد تحرير محل النزاع نقول العقلاء ان العقل حاكم بحسن
الاشياء وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله لان الناس طرا يجزمون
بقبح الظلم والكذب الضار فيتفقون عليه اي على ما يجزمون بقبحه
وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المتشرع وغيره من منكري الشرائع
ويعتبرونه قطعا ولا بالعرف لاختلافه اي العرف باختلاف الامم وهذا
لا يختلف بل الامم قاطبة يتفقون عليه واختلاف الابدان والاديان
والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تجويز عرف عام يكون سببا لذلك
الجزم لتشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس
طرا يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل
ببديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم
العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة
الكمال والنقص وثانيها وهو طريق الزامي بخلاف الاول فانه حقيقي قوله
وانه لو لم يكن عقليا لما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي
الذي لا يتصور في افعاله تعالى يحسن منه الكذب وخلق المعجزة على
يد الكاذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يمكن
صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي واجيب بانه نقص
والنقص على الله سبحانه محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه
واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان
النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
بلزوم النقص في افعاله تعالى واجيب بان امتناع الكذب
عليه انما هو بخبر النبي صلى الله عليه واله وسلم وذلك يعلم بالضرورة من الدين.

قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل صدق النبي
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على صدقه لو اذا امتنع
عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجز وهو تصديق
فعلي لا قولي ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادته
لخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها • ولا يخفى ما في هذا الكلام
من التعسف مع انا نقطع بانه لا يحصل للعقل العلم بالصدق لعدم المطر
منه في العجز لم يخلق فيه فلم يتم عليه الحجة وبطلانه معلوم • والحق
ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه
في حكمته لما فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى وثالثها
وهو الذي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل شرعيين لما امتنع لجاز
التعاكس فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فيلزم جواز ان يحسن الاساءة ويقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة
واجيب بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع
هذا الجواب في اثناء الدليل الاول وقد استدل على اثباتهما بالعقل
بادلة حقيقية والزامية غير ما ذكرنا تركناها اختصارا قالوا اولا محتجين
على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في افعاله واذا
كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو
الجبر لان الفعل منه حينئذ واجب والترك ممتنع والا يكن كذلك بل
تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل
على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة فلم يصدر عنه
اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه فاتفاقي اي فالفعل اتفاقي
صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له
من ارادة جازمة ترجحه والا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على
مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد اولا فان لم يكن من
العبد فالفعل مثله وان كان من العبد عاد التقسيم بان صدر الكلام

الى صدوره ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطرا لا
اختيار له في افعاله على جميع التقادير فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء
منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا حكم
للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية ورد
ما تمسكوا به اولا بمعارضة الضرورة فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها
لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا في افعاله ويجد الفرق بين الاختيارية والاضطرارية
منها كحركتي الصعود والسقوط يعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى
قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها و ثانيا بلزوم
جريه اي الدليل في افعال الله تعالى بان يقال ان لم يتمكن من الترك
فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقي الى اخر ما مر فقد انتقض
الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثا بلزوم نفي الحسن والقبح الشرعيين
لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضا فان حركة المرتعش والنائم
والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم كون التكاليف
بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به و رابعا بانا نختار مما اشرنا اليه
بقولنا ثم المرجح لفعل العبد على تركه هو الارادة للفعل التي من شانها
الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله وهذا هو
الجواب وما قبله اما نقض او في حكمه • واجيب عن الاول
بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها • وعن الثاني بان مرجح فاعليته
تعالى قديم هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية
العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل والا كان
مجبورا في فعله • وعن الثالث بانه لا يجب تاثير قدرة الفاعل في اثر
بل يجب ان يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي • وعن
الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لا من اختيار العبد ليتسلسل اختيار
والا لزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله • والجواب
عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة لا تاثيرها مغالطة وعدول عن
الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا

في افعالنا وعدم توقفها على شيء سوى الخلق الذي خلقنا اياها ارادتنا ثم اذا وجدنا ممكنا ما
يتمكن من فعله دون اخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولو تعلقها
بافعالنا وتاثيرها فيها لم يعلم وجودها اصلا على ان نفي تاثيرها مرفوع فان الله
خلقها اذ وجودها ولا اثرها كعدمها • وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه
لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه
الايجاب • وعن الثالث بان ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المنافي للاختيار
بالضرورة وجعل بعض الافعال الواجبة اختيارية بمجرد تسميتها تكذيب للحقيقة
وعن الرابع بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله سبحانه بل من فعل العبد
ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصدا وهو المراد لا الحاصل بتبعية
القصد الى غيره **قالوا ثانيا لو كان قبيحا عقلا لقام المعنى**
الذي هو القبح **بالمعنى** الذي هو الفعل **لانه** اي القبح وكذلك الحسن ليس نفس
ذات الفعل ولا جزءا منها بل هو امر زائد على الذات **لتعقل الذات**
دونه ثم انه موجود لانه نقيض للاقبح التام بالمعدوم والقائم بالمعدوم
معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والتالي باطل لان
قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ولا يتصور
الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا للثالث اذ
ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز
بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر ولا يقوم به غيره **وردّ بجريه في**
الشرعي بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى بالمعنى الى اخره **وكذا**
الحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا
جار فيه وكذا الوجوب والامكان والقدم والثبوت ونحوها **ويمنع**
الاول وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل **فان نقيض القبح لا قبح لا**
وجوده فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معا وموجودين معا ومتفصلين
وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وتحقيقه
ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي
يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى

الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه معنى
اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب
الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق **ويمنع الثانية** وهو بطلان
قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو
الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا
للاخر والاخر منعوتا وسواء فيه الجوهر وغيره وتحقيقه ان التحيز صفة للجوهر
قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوجود التحيز
القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز
فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء لنفسه وتقدمه عليه وان قلنا بعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل
تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله فيتسلسل **فصل**
في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام **الحكم**
في الاصطلاح **ما علق شرعا او عقلا بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا**
او وضعا الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة
ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسنة والصحة والبطلان والفساد
والانعقاد والنفوذ • ومنها ما ليس بصفة كالعلل والاسباب والشروط
والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعلق ما يشمل
تعلق الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ويحتمل ذلك
وقوله شرعا او عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما نقرره من اثبات
حكم العقل وخرج ما تعلق لا من جهتهما كتعلق اللازم بملزومه وفعل المكلف
خرج نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تعلق بفعل الصبي
والمجنون والنائم وغير ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا خرج
ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشيء
سببا او شرطا او مانعا **وهو** اي الحكم المبحوث عنه **تكليفي ووضعي**
الاول وهو التكليفي **خمسة** اقسام وتسميته تكليفا
لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة
في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة **لان معرف الحكم** اي الدال عليه

اما ان يقتضي الفعل او لا ثم ان اقتضى الفعل فاما ان يمنع من الترك
او لا فان منع من الترك فوجوب والا فندب وان لم يقتض الفعل
فاما ان يقتضي الترك او لا وان اقتضى الترك فاما ان يمنع من الفعل او لا
فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك والفرض
انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون تخييرا هو قوله وان خير فاباحة
فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل يتعلق بها فللواجب ست وللمندوب
ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث
مسئلة قد عرفت الوجوب والواجب متعلقه هو فعل اقتضاه
الدليل ومنع من تركه ومكن ان ما من الاقسام قد افاد التقسيم المذكور
ما يقابله وحدها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجه
التقسيم ذكر منها قوله ما يذم شرعا تاركه بوجه ما اي فعل يستحق
تاركه في الشرع والعقل الذم على تركه فخرج عنه سائر متعلقات
اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذما وقوله بوجه ما متعلق
بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف ما تركه من الواجبات
وانما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم
يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا تركه مع الآخر واما
الموسع فقد اخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في
جميع الوقت لا في بعضه فان قيل زيادته تدخل ما ليس من المحدود
كصلوة النائم والناسي وصيام المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على
تقدير انتفاء العذر اجيب بالفرق فان ترك احدنا الكفاية
مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك
بحاله لم يتغير وقد تعين خارجي بخلاف ترك النائم فان عذر النوم يقتضي
ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمغاير اذا ارتفع احدهما لم يتغير الآخر
تقضيا عليه توضيحه انه اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك
موصوف فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما
يلحقه بسببه فمعنى استحقاق التارك الذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك
الذي ترك به الواجب وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي

هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية ترك واجب لا يتغير
في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يات به غيره لحقه الذم بتركه
الترك وان اتاه لم يلحقه فهناك ترك واجب يلحق بسببه استحقاق الذم
على وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم
وخرج الكفاية والمخير واذا زيد دخلا قطعا واما التارك
الذي هو النائم مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه
ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليه انه يستحق
الذم على تركه بترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية
والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه وملخصه
ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد
لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب
اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد
ارتفع العموم فقط فيدخل الاولان دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله والواجب
يرادفه الفرض عند الجمهور وقالت الحنفية ووافقهم
الناصر والباجي الفرض قطعي وهو ما كان دليله قطعي الدلالة والسند
والواجب ظني وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما
واعلم انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة
ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر
الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني
وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما
اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل
قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض
هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما
يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا
معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب
التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط
فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق

الظن فلا يكون المظنون مفيدًا ولا المعلوم القطعي ساقطًا علينا على
انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشي مفيدًا
علينا بدليل ظني وكونه ساقطًا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض
اي المفروض المقدر علينا في الحصص الربع وانما الحق ان الوجوب في اللغة
هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة
والوجيب ثم استعمل الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع
قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم و
ينقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين كصلوة الظهر وصلوة الجنازة
ومخير كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله الى فرض عين وهو ما لا
يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم و فرض كفاية وهو بخلافه كصلوة الجنازة
وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدًا عليه او مساويًا له الى مضيق
وهو ما كان الوقت فيه بقدر العمل كالصيام و موسع وهو بخلافه
قال القاضي عبد الله الدواري الواجبات الموقتة مضيقة كانت او موسعة
لا تكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي اوجبها الله بقضية
العقل فلا يدخلها التوقيت عليه كانت او علية وان كان فيها ما يجري مجرى
المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيها
ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا لم يطالب صاحبها ذلك الى من
توجه عليه و باعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى اداء واعادة
وقضاء وسياتي ان شاء الله تعالى و بالنظر الى تقدمه وجوده الى مطلق
عنها و مقيد بها وسياتي ان شاء الله تعالى مسئلة اختلف
في الامر اذا ورد باشياء على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها
متعلقة للوجوب ام لا والمختار ان متعلق الوجوب في الواجب المخير
الجميع لا اي على جهة البدل يعني انه لا يجب للمكلف الاخلال بجميعها
ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولًا الى اختياره
لتساويها في وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء
للاشتراك في خطاب الايجاب للكل لا حظ فيه يعني ان الشارع

عبارة العضد الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة

٥٧

قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلث في الخطاب المفيد للايجاب
ولفظ او الموضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها حظًا في الوجوب
على البدل اذ لا معنى للوجوب على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا وخيرنا
في تادية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند
امتناعه ولا امتناع فيه قطعًا و قالت الاشاعرة واكثر الفقهاء الواجب
منها واحد لا بعينه وفسره المتاخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار
اليه بقوله لا بعينه واحتجوا اولًا بانه وقع الجزم بجواز الامر به لانه لو قال
اوجبت عليك واحدًا مبهمًا من هذه الامور واياها فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع اثمت لترك واحد منها من حيث هو واحد منها لم يلزم منه محال
ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف
عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعًا . والجواب
ان الوجوب لا يتم الا بالامر وهو مستفاد منه فاذا تعلق بالواجب المبهم تعلق الوجوب
به ايضًا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضًا كذلك فنقول ان اريد
بالامر بالمبهم تعلقه به ظاهرًا اي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ماذا هو
فغير النزاع اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهرًا وهو الذي وقع
الجزم به او اريد بالامر بالمبهم تعلقه به حقيقة وعينه اي عين النزاع
وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة
موقوف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفًا
بالمحال وهذا معنى قوله ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع
اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى والدليل الامتناع اقوى
واوضح لهذا الزيادة تحقيق يجي في مباحث الامر ان شاء الله تعالى وايضًا
يمكن معارضة ما ذكروه بان يقال يجوز عقلًا جواز الامر باشياء على البدل
لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فايًا فعلت
فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه محال
ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليها الى اخره و احتجوا ثانيًا
بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم وجوب تزوج الكفو من
الخاطبين واعتاق جميع الرقاب في الكفارة المتعين فيها العتق

وهو الاجزاء الدايرة لا من حيث انه معين

وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على تزويج واحد من الكفوين الخاطبين
بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير • والجواب
بان يقال اذا اردتم بقولكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج
الجميع معا واعتاق الجميع معا منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معا
فالوجوب **لا على جهة البدل غير لازم** لنا انما نقول بان الجميع
متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وباتيها فعل خرج عن
عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد او تركه
وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفا للاجماع اذ ان
المخالف له هو المعنى الاول **وقيل** الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين **وقيل** الواجب واحد
غير معين عند المكلف لكنه **معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب به**
ان فعله **و يسقط بالاخر** ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدما
ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه هو وما قبله
قولا واحدا لانهم يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة
الى المكلفين وانهم يجعلونه واجبا ويسقط الجميع الوجوب به وبالاخر
وفي عبارة المختصر ما يفهم منه ما ذكرناه اما الاول فحيث قال **فان قيل**
انا نجد الاجماع على ان المكفر مثلا اتى بكفارة واحدة منها ادى فقد ادى
الواجب لان الواجب عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب
عنه وابطله • واما الثاني فحيث قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل المكفر طريقا
الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه • واما
التصريح فلم يصرح بهذين النقلين احد فتشبيها فليتأمل قال في المحصول
هذا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله على معنى انه
الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والحجة
لهذين القولين اما الاول فالاتفاق على خروج المكلف عن عهدة الواجب باي منها
يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول
بطلانهما اي القولين **واضح** غير خفي مما ذكر متمسكا بها بطلانا لسقوط

اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل
او لكونه احدها لا لخصوصيته • واما الثاني فلان علم الامر بالمأمور
به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة
او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزا عن غيره وذلك حاصل على القول بالمبهم لتميز المبهم
عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون الواجب
على زيد غير الواجب على عمرو اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع
اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال تخرج
لكل مكلف • واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان الكل سواء في
وان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وايضا
يلزم انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعا ولو لم يفعل منها
شيئا لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر بغير
انه اتى بالواجب اذا اتى بغير معينة لانه وهو خلاف الاجماع لانعقاده على ان
المحصل لاتي بكل خصلة منها آت بالواجب **مسألة** اختلف في فرض
الكفاية كالجهاد وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه
فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه **يتعلق بالجميع** ويسقط بفعل البعض
وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي هو بعض مبهم
وقيل معين عند الله وقيل من قام به احتج الاولون بقوله **لاثم
الجميع بالترك اتفاقا** والتاثيم ليس الا بالواجب ولانه اذا اريد بالمبهم
بعض لا في افراد فمن تكليف الغافل وان اريد العدد المشترك كالاصل في الواجب
المخير فهو كلي لا يعقل تكليفه احتج القائلون بتعلقه بالبعض مبهما
بسقوطه بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط **و** الجواب ان
هذا استبعاد لا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به
الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه فثبت ان **السقوط بالبعض
لا يستلزم تعلقه به** اي البعض احتجوا ثانيا بانه ثبت الامر بالواحد من
خصال الكفارة وهو واجب مبهم فليثبت امر واحد مبهم اذ لا صالح للمنع
غير الابهام وقد علم الغاؤه **و** الجواب ان ما ذكروه من جواز **كونه مبهما
قياسا على الامر بمبهم مدفوع بمنع الاصل** المقيس عليه وهو الامر

مبهم أو بالعرف بين ابهام المامور به وابهام المامور وذلك لان الاثم في واجب غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواجب غير معين وقد بقا لـ الفرق انما يأثم لو كان من هيهم انه واجب بالترك اما اذا كان منهيهم انه الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومنهيهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فلا فرق في الفرق ما عرفت قريبا احتجوا ثانيا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة. والجواب بان الظاهر يؤول للتدبير فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغا به بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيؤول هذا بان فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع والقول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية معينا عند الله من تكليف الغافل وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجي ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بكذا وهو ظاهر وهكذا في القول بكونه القائم به لانه يستلزم عدم تكليفه اي من يقوم به قبله اي قبل القيام به لعدم القيام و ايضا يستلزم ان لا مكلف اي تارك فرض الكفاية فلم يقم به احد مسئلة

اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في اوله ووسطه واخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل القول لا يجب على المكلف ان يعزم اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال ابو طالب وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القسم بن ابراهيم عليه السلام. احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا تكراره في اجزائه بانه ياتي بالظهر في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس في الامر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه

المعينة بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص صورة ودلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان جميع وقت الموسع وقت اداء له فالتعيين لاول الوقت تخييرا بينه وبين العزم او تعيينا ولاخره تحكم باطل يوجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته واحتجوا ايضا بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضيا والتقديم لا يجوز كقبل الزوال والتاخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع. احتج اهل العزم بان التاخير ترك للواجب فيكون الى بدل والا خرج عن كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزي البدل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودايع والمظالم والمغصوب وما يجري مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات فاحتج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها. والجواب انا لا نسلم ان التاخير ترك الواجب مطلقا انما كونه تركا لو اخره عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا وقولك الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم واما القول بوجوب العزم الخاص ان اخره فلا دليل عليه كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات وترك المقبحات وقال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي في ما عين الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع العاص الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير انتهى

وقيل متعلق الوجوب اوله وهذا الاكثر اصحاب الشافعي

ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فقيل الاخر وقت تاديه لذلك الغرض

لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب متعلقا

باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى اي الاوقات

التي تاتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت

الوجوب والمفعول ثانيا مؤدى في غير وقت الوجوب غير ان الشرع

اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت قضا فيا ثم بالتاخير عن

اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضا يسد

مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله فان قالاداء

والقضا قولان وقيل متعلق الوجوب من الوقت اخره

وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة و اختلفوا فيما فعل في اول

الوقت فمنهم من يرى كون المقدم الفعل قبل اخر الوقت يصير الفعل

نفلا يسقط الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت ورد بانه لو

كان نفلا لجاز ان يؤدى به بنيته ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما

اشار اليه بقوله او واجبا معجلا كالزكوة المخرجة قبل وقتها قيل وهو

باطل لان المقدم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروى عن الكرخي انه فرض

موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او فرضا ان بلغ المكلف اخره لانكشاف

الوجوب عليه والا يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب عليه

ورد بان الفعل لا يكتسب حكما بعد تقضيه هذه اقوال الحنفية وقد

روى عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه لو افق الفعل

المعتاد واختلف فيمن اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ اخر

وقته على صفة التكليف فمن قال بانما لطف في واجب لا يؤثمه لان الشرع

ورد باستمرار وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف

فيه تاخر عن الوقت في كل حال وفي كل مكلف ومن قال بانها

شكر يقول بانه يأثم موخر الى عذر مع ظن المانع كالموت وتعذر

الفعل لمرض فان لم يظهر المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يقع المانع

المظنون فالفعل في اخر الوقت اداء لصدق حده عليه وقيل قضا

وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا ما قبل ذلك الوقت

بحسب ظنه فان اتى به بنيته اي بنية القضا فبعيد اذ لم يقل به احد

والا فلا نزاع يعود الى معنى انما النزاع في التسمية وتسميته اداء

اولى لانه فعل في وقته المعين له شرعا واما وقت العمر فانه

موسع مطلقا عند من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لابد

على الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه متى قلو ظن

انه لا يسعى تعين وعصى بالتاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة

رحمه الله لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي

يرى جواز ذلك فجوازه بالصحيح دون الشيخ والمريض مسئلة

الاداء في اللغة الايصال والقضا وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته

المضروب اي المعين من جهة الشرع ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل

الموقتة ولما كان التوقيت في الواجبات اكثر منه في النوافل جعل هذه

المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله اولا الاعادة لان الاداء والاعادة والقضا

عند الجمهور اقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من

الحد اولا وخرج القضا وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يتعين وقت

مخصوص بخلاف الحج فان وقته متعين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف

بالقضا واطلاق القضا على الحج الذي يستدرك بوجه فاسد مجاز من حيث المشابهة

للمقضي في الاستدراك والاعادة في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل

فيه اي في الوقت المضروب فخرج القضا والنوافل المطلقة وقوله ثانيا يخرج

الاداء اذا كان الفعل لخلل في الاول فيخرج ما يفعل لا لخلل كاعادة ما صلى

منفردا للفضيلة الجماعة وقيل بل ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون

ذلك العذر خللا او لا فيدخل ما اعيد لفضيلة الجماعة والقضا في اللغة

اداء الدين والصنع والحكم والحتم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل

اي بعد وقت الاداء اما لترك العمل فيه او لوقوع خلل فيما فعل فيه فخرج الاداء

والاعادة والنوافل المطلقة والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه

فاداء او اعادة وبعده قضاء فان قلت الزكوة المعجلة قد تقدمت على

وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا لم يجعل ذلك

النصاب الذي هو جزء سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا
تقدير فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها
خارجه فهل هي اداء او قضاء **قلنا** بل اداء اما ما وقع في الوقت قطعا
واما ما وقع بعده فبالتبع **واعلم** ان كثيرا من العلماء حصروا
العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقيد له وقت
من النوافل المطلقة لا توصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء **ثم اعلم**
ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر
المطلق المعين ومنها ما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة ومنها ما يوصف
بالاداء فقط كالحج وصلوة الجمعة ومنها ما يوصف بالقضاء فقط كصوم الحائض
مسئلة في الكلام في مقدمة الواجب لا خلاف في انه اذا
كان مقيدا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت
النصاب فزك ان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما
به الاستطاعة انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه
مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان
كان مقيدا بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقا ومقيدا باعتبارين
وفيه اربعة اقوال **الاول** وهو لجمهور العلماء ما افاده بقوله
فيما لا يتم المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف واجب وجوبه
سواء كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط
ما يلزم من عدمه العدم سواء كان السبب شرعيا كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كحز الرقبة بالنسبة
الى القتل الواجب حد بها لعين سواء كان السبب شرعيا وسواء كان
الشرط ايضا شرعيا كالوضوء او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل
جزء من الراس في غسل الوجه **وقيل لا** يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب
الا به سواء كان سببا او شرطا وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع
في وجوب الاسباب **وقيل يجب الشرط الشرعي** ما وجب به الاصلي وغير
الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا
قول الجويني وابن الحاجب **وقيل يجب السبب** فاذا امر بشيء كان امرا

يتسببه معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي
والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثناء الاستدلال يقتضي ان
ايجاب السبب مجمع عليه وان النزاع في الوجوب في غير الشرط الشرعي مما
عداه احتج القائلون بالمذهب **الاول** بانه **لا يمكن ان يتأدى**
الواجب **على وجهه** الذي وقع التكليف عليه **منفردا** اي من دون
ما يتوقف حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب الشيء يقتضي المنع من تركه
وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي
جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال
وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه
لكان مكلفا بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل
على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال احتج **الثاني** بان
ايجاب شيء بدليل يدل عليه **لا يتعداه** الى غيره من الامور الخارجة عنه
فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم **والجواب** اما ذكرتم
من انه لا يتعداه الى غيره **لا نسلمه فيما يتوقف عليه** حصوله فان العرف
شاهد بان وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه احتج **الثالث** على وجوب
الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره اما الشرط الشرعي فلانه **لو لم يجب**
لم يكن شرطا لجواز جميع **ما امر به** من دونه لعدم الامر به **فيخرج** حينئذ
وذلك ينافي حقيقة الشرطية **واما غيره** فانه **يستلزم وجوبه** بما وجب
الواجب **تعقله** اي تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا شعور به وهو
باطل للقطع بايجاب المغلوب الذاهل عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع
التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه
ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه
انما يعصي بترك بعض الوجه لا ببعض الراس وايضا يستلزم صحة قول الكعبي
في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل
اجماعا وايضا يستلزم وجوب نية المقدمة ولا تجب اجماعا **والجواب**
عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول الشيء
من دون شرطه الذي يجب عادة به **حصول** لجميع ما امر به **ان اراد ولو**

كان ما سواه به **بأمر آخر** لجواز أن يجب بغير ما وجب به المشروط **فلا نسلم صحة**
ولا يرد ذلك بل أن أداء الأمر المتعلق بأصل الواجب
ما أتى به وإن صدق عليه أنه أتى بجميع ما أمر به لهذا المعنى وأما المرام
الصحيحه لو لم يكن له شرطًا أوجبه الشارع بأمر آخر **والجواب**
عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي أما الأول فما **لا** نسلم
أنه **يلزم التعقل** لكل واجب على الإطلاق إنما يلزم تعقل ما يجب بالأصالة
لا بالواسطة **ثم هو منقوض بالشرط** لإمكان إجراء ما فيه هو مشترك الإلزام
وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقوفًا على الشرط الشرعي
فقد جعله من تتمته فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه
ففيه أن جعل الفعل موقوفًا عليه لا يعقل إلا بخطاب من الشارع خاص
وحينئذٍ يكون واجبًا بالأصالة وخرج عن المبحث. وأما الثاني
فغسل جزء من الرأس مثلًا ليس واجبًا على كل واحد إنما يجب على الغاسل
عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذٍ لا نسلم
امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في
حق العاجز لأن امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة. وأما الثالث
فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز
لوجوبه في حقه بالضرورة. وأما الرابع فنقول إن القسم البلخي إنما يتبع
لو توقف ترك الحرام على فعل المباح ليس كذلك لجواز أن لا يتوقف على فعل
أو على فعل غير مباح. وأما الخامس فالنية إنما تجب فيما وجب بالذات
لا بالعرض وإلا لوجب نية النية وتسلسل وهو باطل إجماعًا. احتج
الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله **لوجوده عنده**
أي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات.
والجواب أن هذا أصح في إيجاب السبب لتوقف الواجب عليه
وليس جاريًا في نفي وجوب ما عداه من الشروط لتوقف الواجب عليها
أيضًا لاستلزام عدمها عدمه فإن قيل الحجة في نفي وجوب ما عدا
السبب حجة النافي على الإطلاق فقد عرفت بطلانها هذا ما حكي من الأقوال
في هذه المسألة ولو قيل بأن الشرط الشرعي لا يجب إلا بدليل منفصل

بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فإنها تجب بوجوبه لكونها
هو يا فإن الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطًا إلا بدليل خاص يعرف وجوبه
منه بخلاف غيره من الأمور العقلية والعادية فإن معرفتها لا تتوقف
على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادًا من وجوب ما يتوقف
عليها بالتبعية **مسئلة المندوب** في اللغة المدعو
إليه قال الجوهري يقال ندبه لأمر فانتدب له أي دعاه له فأجاب
وسمي المفعول به لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه بحذف
حرف الجر فاستكن الضمير في الاصطلاح **ما يمدح فاعله** أي فعل مكلف
يمدح فاعله فيخرج المكروه والحرام والمباح **ولا يذم تاركه** فيخرج الواجب فإن
تاركه يذم فلا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فيزاد
لا ما أوجبهما مطلقًا لأن الذم عام لوروده في سياق النفي ولأن الإطلاق
يفهم من الإطلاق **قيل والمندوب يراد فيه التطوع والسنة**
والمستحب والمرغب فيه والنفل وهذا قول أكثر الشافعية
وقال أئمتنا عليهم السلام وغيرهم المسنون والمستحب لا ترادف فإن المندوب
بل ما أمر به عليه السلام بخصوصه **سنة** أي أمر ندب بأن تقوم قرينة
تصرفه عن الوجوب فأما الذي يواظب عليه أولًا **أو ما أمر وواظب عليه**
أو لا أي لم يداوم على فعله **فمستحب** يواظب عليه بل أمر به أمر ندب سواء فعله تارة
وتركه أخرى أم لم يفعله أصلًا **فلا** يسمى مسنونًا ووافق القاضي حسين
وغيره من الشافعية فيما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله صلى الله عليه
وآله وسلم مرة أو مرتين باسم المستحب وما لم يفعله أصلًا باسم التطوع
قالوا لأن السنة في الأصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع
الزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج إذ لا تجب
ملاحظة المعنى اللغوي وإن سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته إذ يصدق على كل
واحد من الأقسام أنه طريقة وعادة وأنه محبوب الشارع وأنه زائد
على الواجب فلا يمتنع الترادف **مسئلة** اختلف في المندوب
هل هو مأمور به أم لا فرجح الأول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ورجح
الثاني الإمام الرازي والكرخي وأبو بكر فلا يسمى مأمورًا به **أو** موضوعًا

عبارة المنهاج ما يمدح فاعله وهو أولى لأن المندوب لا يكون إلا من فعل المكلف

أي في كونه يسمى مأمورًا به الرازي **والخلاف في الأمر** **على الخلاف في كون الأمر حقيقة** **في الإيجاب**

المشترك بينه وبين المندوب وهو مطلق الطلب فسمى مامورا به وسياتي ان شاء الله تعالى واما كونه مامورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وحينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة فعل المامور به وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية والماصح لان الامر بالترك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل قول الصحابي الراوي امرنا بكذا على الوجوب او على الاجمال وقد اختلف في التكليف والمختار انه ليس بتكليف في الاصح من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه اثبته من احكام التكليف والنزاع لفظي لان مبني الاول على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عائدا الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد مسئلة المحظور في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح ما يذم فاعله مخرج الاحكام الاربعة ويرادفه القبيح والحرام مسئلة هل يكون شيء واحد واجبا ومحرما معا وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه وان اتحد جنسا فكذلك ايضا بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم او لا ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك نظرا الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا محالا في نفسه لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل الكل ما ذكرناه قوله كون الشيء بعينه الواحد بالشخص واجبا حراما من جهة محال الا عند من اجاز تكليف المحال ومن جهتين جاز ان تتحد

المتعلق وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن التكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص الا ان يتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والتحريم فلا يجوز كصلوة مكلف في موضع مغصوب له فان متعلق الامر والنهي الكون في الحيز وهو واجب مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع للامام احمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين وفي رواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب باداءها في الوقت وقضاءها بعد اذا الصلوة المامور بها مشروطة والجواز للاكثر لانفكاكها فتصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد سقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننا جن سقط عنه الفرض وكانت كلها علي السقوط يحصل عندها لا على ما هو شان خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاتيان بالمامور به هذا كلام الباقلاني والملجي له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال في المحصول ابي الرازي لا نا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في الدور المغصوبة لنا انها كصوم يوم النحر في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف جهتيهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها واجيب بانه لا يكفي تعدد الجهتين مع كون احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة والصوم انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس الغصب وهو خارج عن محل النزاع لكنه لا يتم في الصلوة الشخصية وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما

وانا نزاع على ان معناه طلب تام فيه كلفة

احتج القائلون بالصحة بان هو في اثر واجب بالتخصيص

السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص

ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص بجهتي الامر بالخياطة

والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه والجواب

ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما الاكوان

احتجوا ثانيا بانها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه

اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق

النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف

جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن التعدد والجواب

انه اذا اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهي من جهة واحدة

فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا

كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وان اريد به ما يشمل الامرين

فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة

احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون بعينه

منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا

خلف والصلوة مطلقا وان انفكت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن

الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر والنهي

في الصلوة في الدار المغصوبة وتعدد الجهة فيها لا يفيد مع اتحاد المتعلق

كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادهما في استلزام الصحيح

لتكليف المحال بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة

في ماهيتها وشغل الحيز جزء منها اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان

كان في غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز

جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه

الصلوة يكون جزؤها حراما لا تكون واجبة لان النهي عن الجزء نهي عن الكل و

المنهي عنه لا يكون واجبا وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه

عليه ويلزم منه ايجاب ما كان جزؤها حراما وهو محال وايضا لو صحت لما

لعدم ما قالوا بالنقل وجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان

بعضها حرام فيكون بعضها واجبا وهو محال لا يقال ايجاب المجموع لا

يستلزم ايجاب جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا

نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل على الاجزاء

فاذا وجبت وجبت واذا لم يجب لم تجب واذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة

لعدم القائل بالفصل. احتج القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب

اما على نفي الصحة فبما ذكرنا واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من

الامة وهلم جرا على انهم لم يكلفوا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في

الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب

دلالة ظاهرة والجواب ان دعوى الاجماع الدال على السقوط

للطلب عندها لا عندها لا تصح اذ لو وجب لما خفي على المتأخرين للصحة القائلين

ببقاء الطلب وكيف يدعي الاجماع مع مخالفة من لا اعتبار اذ مع مخالفتهم

بقول قائل اعني القاضي الطاهر المعصومة جماعتهم عن الخطأ مع انه قد اشار

الجويني في البرهان الى منع الاجماع ايضا بقوله كان في السلف متعمقون في

التقوى يأمرون بالقضاء وقال في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه

مع مخالفة احمد ففاسد فاذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبت امام من ائمة

المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد

الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور العقلية فكيف لو انزات

قضية الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط في

النقليات او ضعيف ولم يتصل على قرب من المائتين الى اشد الناس بحثا

في النقليات المخالط لجهلة الانباط في مواطنهم هذا اخر الكلام في الصلوة

في الدار المغصوبة واما الخروج من موضع مغصوب توسطه بدخوله

بعمادة الشيطان فهو مختلف فيه والجمهور على انه بشرطه واجب لانه مأمور

به فلا يكون منهيا عنه والا لزم المحال وشرطه القصد به وسلوك اقرب الطرق

واقلها ضررا وقال ابو هاشم باستصحاب حكم المعصية على الخارج في حال خروجه

مع القول بوجوبه بعينه اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مأمور به

وهذا قول الجويني وقد سلم اسقاط النهي به وما نهض الدليل عليه قال في

البرهان من تخطى ارضا مغصوبة نظر فان اعتمد ذلك متعديا فهو مأمور

بالخروج وليس خارجًا عن العهدة والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة
والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا لا
يلتفت عن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا
واعتداء من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص
ببقائه من وجه فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تنطلق من
ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المأمورات فكيف
الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه قلنا
تسببه الى ما تورط فيه اخر اسباب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون
في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك في المعصية مع
انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه **والقول بتحريمه** اي تحريم
الخروج من المغصوب بشرطه **ابعد** مما قبله بل هو من محال التكليف
لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروي عن ابي هاشم
نقل عنه انه قال بتحريمه من حيث انه مجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد
فيقبح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه الا ان يكون عاصيا بل هو
عاص بغير ملوم مذموم على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال
وهذا وان كان يشبه الزام المحال لمن لا يمكنه ان يخرج عنه غير
انه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه قال الامام المهدي
عليه في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجا نفسه الى التصرف في ملك
الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء عقاب المعصية فلم يتخلص
في حال خروجه من عقوبة الجائه نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب
عند التوبة ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس اذا تنمت
وخرجت به الى ملك الغير فان من ركبها في موضع تغلب ضمن ما اتلفت والا
لم يضمن ما اتلفت الا لتعديه في ابتداء الامر وهذا عند دخوله المكان
المغصوب عالما بانه اذا تاب لم يتخلص عند توبته عن استعمال المغصوب
فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجائه نفسه في الابتداء
الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم
يتخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجا نفسه الى ان لا يمكنه

غصبا؛ عبارة سعد الدين

انفلتت

التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى
وقد تأوله الجويني بما يفيد له ولاجل ما ذكرنا من التأويلات كان
الحكم عليه بانه ابعد اقرب من قطعه في سلك المحال وما ذكره الامام المهدي
عليه السلام من التأويل اقرب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج
على الجائه نفسه في الابتداء الا قبل التوبة ولا مساواة بينه وبين راكب
الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة
بخلاف العقاب ويمكن ان يحمل على ان له قولا بعدم صحة التوبة من
المتسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج متسبب عن الدخول وكل
واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من
سببه وهو الدخول فيكون مرفوعا عنه اثمه على تائب من الخروج ولا
مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير
وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلاة في
الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل او يحمل على ان الامر
متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق
والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول
كثير من العلماء كما يجيء ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين و
حينئذ لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركبه
من متغايرين او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصيا كما
تقول جمهور المعتزلة فيمن زنى بنائم تاب قبل اصابة النبي ان فعله يسمى كبيرة
ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها عبارة
محررة ومع العذر وجب ابانها من كتب اصحابنا المعتزلة والله اعلم **مسألة**
المكروه في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح **ما يمدح تاركه** اي فعل يمدح
تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة وما بعده يخرج عنه ما لا يمدح تاركه
فيخرج الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم فاعله** يخرج الحرام لا يقال
المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر
واما مدح تاركه فباعتبار واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثية
معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث انه تاركه ومنه

صوابه المباح

فيما ذكرتم حيث انه فعل واجبًا او مندوبًا الا من حيث ترك المكروه وهو ظاهر وقد يطلق المكروه على الحرام كعهد اصحابنا بكره التنفل في الثلاثة الاوقات وقد يطلق ايضًا على ترك الاولى كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطاعة وكره ضد ذلك والخلاف في كونه منهيًا عنه ومكلفًا به كالمندوب فمن قال المندوب مامور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذلك نفى هذا بين

مسئلة المباح

في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما لا مدح على فعله فيخرج الواجب والمندوب ولا مدح على تركه فيخرج الحرام والمكروه ويرادفه الطلق بكسر الطاء والحلال والجائز فيقال هذا جائز اي مطلق في فعله وتركه وقد يطلق الجائز على غيره اي على غير المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعًا يقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فكون الاباحة تقريرًا للنفي الاصلي لا تغييرًا فلا يكون من الشرع والحق ان الاباحة لا تكون دائمًا تقريرًا للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقررًا للنفي الاصلي ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف واما الثانية فالخلاف فيها لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفًا وهو وجوب اعتقادها لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلا عن المشقة الكلفة

مسئلة

والمباح ليس بمامور به وهو قول عامة العلماء وروي عن ابي القسم البلخي انه يقول بانه مامور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحًا فهو واجب مامور به قال الامام يحيى حكاها عنه الرازي وغيره ومن حكاه معه لا نعرف مذهبا له ولا احد من اصحابه ولو قالها لانقلها عنه اخوانه

البصريون ثم قال والمحكي عنه قوله ان المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه دون الواجب فهذا الكلام هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل الامام يحيى لنا ان الامر طلب والطلب ينافي الاباحة للزوم الترجيح المطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين ولمن له ان يمنع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع قيل في الاحتجاج لما روي عن ابي القسم البلخي كل مباح فعله ترك حرام فان السكون ترك القذف والسكوت ترك القتل وهو اي الترك واجب فالمباح واجب فان قيل ليس تركا للحرام غايته انه يحصل الترك اجيب بان ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه فان قيل الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع ولا شيء من المباح بواجب اجيب بتاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحًا لذاته واجبًا لما يستلزمه قلنا في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام بل هو اخص منه لامكان فعل غيره اي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في التلبس بالحرام قيل بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب مخير والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبًا معينًا قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق فيرد التخيير النوعي حاصل وهو كونه واجبًا او مندوبًا او مكروهًا او مباحًا واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على ان الحصر في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واجب منها ضد للحرام بل مع حقيقة كل واجب منها لا يخفى

مسئلة

تختلف في جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه جنس الواجب والمختار انه انه ليس جنسًا للواجب وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح جنسًا للواجب استلزم الواجب التخيير لان التخيير في الفعل والترك هو فصل المباح وهو داخل في مقوم الواجب لانه مع حقيقة

الوجوب قيل وجه المخالفة اشتراك المباح والواجب في انه مأذون
فيهما اي في فعلهما فاختص الواجب بالمنع من الترك والمأذون في الفعل
تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضا كالواجب واختص المباح بفصل
يميزه عن الواجب لانا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل نحو حقيقته وغيره كاختصاص
الواجب وهو انه مأذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تاول بعضهم
هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح
هو من باب المجاز باحد معانيه التي تقدمت وحينئذ يعود الخلاف لفظيا
لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما
اذن فيه جعل جنسه الواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا
لاشتراكها في الاذن واختصاص كل منها بعد ذلك بمميز ويتفرع من هذا الخلاف
خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروى الفقيه نجم الدين
يوسف بن احمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس
وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي
والباقر عليهما السلام وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى
والحاصل ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكما شرعيا
لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ومن لم يجعله جنسا لم
ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن المتاخرين من يقول
بان الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بينا احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب
مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم
رفع الاول والجواب ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع
المركب من جنس وفصل برفع فصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه ولو سلم
فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب
هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه اولا احتج
المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا
او مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد مجردا عن فصل
والثاني باطل ايضا لان الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على
الاطلاق او هو مع الاستواء او مع كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان

في الخارج واما في العقل فيوجد مجردا

يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوبا ومكروها ومباحا
او التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها
بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون
واحدا من الثلاثة لا على التعيين للتحكم لعدم الدليل **خاتمة** للقسم
التكليفي من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة • والرخصة في
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد
فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل • وفي الاصطلاح ما افاده
قوله الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمة لعذر
رخصة وفي قوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا
بل ثابتا بتعيين ومما يدل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة
الحكم ابتداء ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقدها كالاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم
عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه فانه من الرخصة
وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عذرا وكذا ما خص من عموم
دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص يبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم
المبتدأ وان قلنا انه يتناوله يجب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا واما
ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر
وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة
ما ابيح فعله مع كونه حراما وقول اخر الرخصة ما لم يسلم موجبها عن
المانع وقول اخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول
اخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك
المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما رخص
فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يبعد عليه المعنى
اللغوي كل الشاعرين لحصول التسهيل في الجميع والمعتبر الاصطلاح والمشهور
في العزيمة انها ما لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل او ترك وبه صرح
الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة
وان الرخصة تقابلها فالمقابلة معناهما اما بمعنى ما لم يلزم العباد

لعذر لولا عذره

و التحريم ابتداء و اما
ابتداء مطلقا فيه خلف فيه ما عدا الوجوب
يعني انها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب المنع لولا العذر
و المعنى الاول لم يذكر لاجل فتعين الثاني و الوارد على خلاف دليل
الندب او الكراهه خارج عنه و اعترض بتحريم الصلوة و الصوم على
الحائض فانه يصدق عليه تعريف الرخصه و ليس منها فلا يكون مانعا و قد
يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا فان العذر الذي شرعت له الرخصه
اما دفع تلف او دفع مشقه او دفع حاجه و ترك الحائض للصلوة لا يدفع
شيئا من ذلك و لان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد
و الحيض مانع شرعي و ليس بعذر و الرخصه قد تكون واجبه كاكل الميته
للمضطر و القصر و قد تكون مندوبة و مباحا كالفطر في السفر بحسب تفاوت
المشقه و الحكم الثابت عليهما اى على دليل الوجوب او الحرمه اذ لا
يجتمعان يسمى عزيمة في الاصطلاح و اما في اللغة فهو الجد في الامر و القطع
عليه و جعلهما اي الرخصه و العزيمه من القسم الثاني و هو الاحكام
الوضعيه تكلف و الحامل لهما من القسم الثاني هو الامدي لانه جعل
اصناف خطاب الوضع سته الحكم بالسببيه و الشرطيه و المانعيه
و الصحه و البطلان و السادس العزيمه و الرخصه فقيل في وجهه لان
الشارع نصب المشقه و خلافها علامة لهما و فيه انهما من الاسباب و لا كلام
فيها انما الكلام في موجبها و قيل لان اتصاف الفعل و الترك بالرخصه
و العزيمه ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقا زائدا على الاحكام الخمسه
كما في الصحه و الفساد و هذا اقرب في توجيه كلامه ۰ النوع الثاني
من الحكم المبحوث عنه ثلاثه اقسام و هي السبب و الشرط و المانع و سميت
احكاما وضعيه لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا او انتفاء
و انما كان هذا النوع ثلاثه اقسام لانه ان حكم على الشيء باستلزام حكم فاما
ان يحكم عليه باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب اى هو المسمى سببا
و معنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم كالزنا فانه
حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجب وجوب الجلد
و قد تكون الاسباب وقتية كالدلوك و معنوية كالاسكار او يحكم على الشيء

٦٤

باستلزام وجوده عدم حكم او عدم سبب لحكم فالمانع اى هو المسمى مانعا
فالمانع حينئذ قسمان احدهما ما استلزم وجوده عدم الحكم و هو وصف ظاهر
منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا لعدمه
و الثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم و هو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعا
لوجوبها فان حكمة السبب و هو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال و لم
يدع الدين في المال فضلا يواسى به او يحكم على الشيء باستلزام عدمه عدم
حكم او عدم سبب فالشرط اي فهو المسمى شرطا و هو ايضا قسمان
احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم و هو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه
عدم الحكم كالعلم فان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع
و ذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها
من دونه يؤدي الى الاضرار بذي المال فان وجبت دائما و بالفقراء ان وجبت
مرة فقط و الثاني ما استلزم عدمه عدم سبب الحكم كذلك و حاصله
ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان في سببية الزنا
للرجم فان الحكمة في سببيته الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب
و لو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي النفوس
من غير المحصن مسئلة الصحه و البطلان توصف بهما العبادات تارة
و عقود المعاملات اخرى و هل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين
عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين هل الحكم بالصحة
و البطلان و وصف الشيء بهما امر عقلي و هو اختيار ابن الحاجب و صاحب
الفصول و من وافقهما و قيل بل هو شرعي وضعي و هو اختيار الامدي و من قال
بقوله و سنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما و الصحه هي ترتب الاثار جمعا
و هو اي البطلان نقيضها فهو عدم ترتب شيء من الاثار و الاثر للشيء ما يقصد منه
لاجل الانتفاع في المعاملات و هو في العبادات موافقة الامر عند المتكلمين
و ان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت
بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها و سقوط القضاء عند الفقهاء فلا يوصف

الفعل بالصحة الا اذا كان مسقطا للقضا فالصلوة بظن الطهارة صحيحة
لا يقال عدم السقوط يفهم ان هناك امرا ثانيا اسقطه
على الاول لا الثاني لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو منافيه
الفعل والقضا لم يجب فكيف يسقط
لفظية واذ قد عرفت ان الصحة كون الشي بحيث يترتب عليه اثره في العبادات
والمعاملات فيجب العلم بانها من الاحكام العقلية اما في العبادات
فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل
بصحتها بكل من التفسيرين سوا حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات
فلان العقد مثلا اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع
جزم العقل بترتب اثاره عليه سوا حكم الشرع بها ام لا فالمستفاد من
الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعا لشرائطه او غير مستجمع ثم وجه
العقد الاخر انما حكم يتعلق شي بشي تعلقا زائدا على التعلق الذي لا
بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم
بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك وقيل ان الصحة والبطلان
في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لا يتوقف على توقيف من الشارع لانه
لا شبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يرتاب في ان كون عقد
مستتبعا لاثاره المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلاف الصحة
والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور
العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع فيلزم الفساد يرادف البطلان
في العبادات اتفاقا في غير الحج وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي
عن الهادي عليه السلم والصحيح عند الشافعية ان الفساد مخصوص بالصلوة
والبيع واما الحج والعارية والكتابة والخلع وغيرها فيفرقون بين الفاسد
والباطل منها وقيل لا يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور
ائمتنا عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معناه فهو عند جمهور ائمتنا خلل في المعاملات
يوجب عدم ترتب بعض الاثار عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم
الملك الا بالقبض والاذن ويوجب القيمة لا الثمن وبذلك ليست الاثار المقصودة من البيع
فان المقصود منه الملك بالعقد وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل
فانه لا يترتب عليه شي من الاثار وما ذكره اصحابنا في باطل البيع والنكاح اثر التسليط

للحنفية

المالك والموطوء للجهل لا للعقد والفساد عند الحنفية في المعاملات
مشروع الاصل اي كون الاصل مشروعا لا الوصف كما في البيع المشتمل على
زيادة في احد الطرفين في الربويات والمشروط بما لا يقتضيه العقد فانه
ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو
اسقط الزيادة والشرط لصح وكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات
بخلاف العبادات ولو كان شي منها مشروعا باصله لا وصفه فلا يكون
واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله
وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة نهارا مع النية وهو حسن
لذاته ومشروع وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله ذلك
اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط
للقضا والاجزاء في اللغة الكفاية والاغنا وفي الاصطلاح كالصحة والعبادات
هو اخص منها مطلقا فلا يوصف به الا العبادات من اداء او اعادة او قضا
فهو ترتب الاثار المقصودة بموافقة الامر او سقوط القضا والاعتراض على
التفسير بسقوط القضا بتعليل لسقوط الاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه
لانه اجزا والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو معلل به
له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

فصل

والمحكوم فيه الافعال المكلف بها وهو الفصل
الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل مسئلة في التكليف
بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير محل النزاع انه لا يخلو اما ان يكون تعلق
قدرة المكلف بالفعل ممكنا او لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه
وان علم الله انه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالايمان والطاعة وهذا
غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه قالوا لو امن
الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري ايضا
جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجي ان شاء الله تعالى • والثاني
فهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه
كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القديم والحصول في اين واحد في حيزين
او لا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الاجسام

او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرق مانع كتكليف
المقيد العدو والزمن المشي اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة
الاول المنع مطلقا وهو قول عامة المعتزلة والغزالي وابن الحاجب من
الاشاعرة والشافعي من الفقها الثاني الجواز مطلقا وهو قول
جمهور الاشاعرة الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته
والجواز في غيره وهو اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في
وقوعه على مذاهب احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا
ثانيها اثباته مطلقا وهو اختيار المازري ثالثها النفي فيما امتنع
لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب
الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد علم ما عدا المفصلين
من هذه الاقوال قوله يمتنع التكليف بما لا يطاق وقيل جاز غير واقع
وقيل واقع ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا
يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى
الاستدلال قال الاولون فيحصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق
فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لا جناح له بالطيران
عُدّ تكليفه سفها وسخفا وذم عند العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا
يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه فالحاكم
التكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول
العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم التكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة
معلوم قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع
من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه . واحتج الاخرون
بادلة منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده
في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما
الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسألة الحسن
والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق مذهبه
كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لا

الجواز العقلي احتج القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع
التكليف لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع سواه لكنه غير مانع
في حقه تعالى لانه انما يمتنع الامر بما لا يتعذر على المكلف اذا كان غرض
الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا تستدعي غرضا البتة فورود الامر
بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب
لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفائدة
لا نجدها لاحد في المقدمات والجواب نسلم ان المانع التعذر ولا
مانع سواه واما كون حكمه تعالى لا تستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا
يعود عليه لا امر من نفع او دفع فهو مسلم ولا يضرنا وان اردت به ما يعود
على المامور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح ولو
لجملة فهذا الاحتجاج مبني على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما او
كان هذه المسألة مستندا بها ومبنية على مسألة التحسين والتقبيح اثباتا
ونصاحوا اهل الملل لما اوردناه من الاستدلال احتج المفصلون
اما على الجواز في الممتنع لغيره فيما احتج به المجوزون مطلقا واما على المنع في
الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب حصوله
متصور فكل مكلف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته متصور فلا شيء من
المكلف به مستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشيء
فرع عن تصوره قطعا واذا انتفى الاصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة واما
كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على
خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون متصورا
ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته
يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا
اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج فليس باربعة فقد تصورنا اربعة
ليست باربعة هذا خلف وما قاله من ان الحكم على امتناع الصدين بالامكان
يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت شيء لشيء وتصوره فرع ثبوت ذلك الشيء
وتصوره قطعا فمدفوع بانه تصور وقعا على طريقة التشبيه بالجمع بين
المختلفين كالسواد والحلاوة فهو يا بحصه حكم بان النقيضين لا يكونان

ان يكون لها مفهوم مركب من اجتماع المتخلفين وأما ما استدل به المخالفون
في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه
الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله
تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبما يطاق بمشقة وحرج والمثبتون
بقوله انه كلف ابا لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله في جميع
ما جاء به ومنه انه لا يصدقه بجميع ما جاء به فقد صار ابو لهب مأمورا بان
يصدقه في انه لا يصدقه اي يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن
فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن و
بالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على خلاف الرأيين ورد بمنع
انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يؤمن اما قوله تعالى تبت يدا ابي
لهب وتب فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو يوجد بدونه وان كان
ملتبسا به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فلذلك لاحتمال ان يكون
صليه بالاحراق لكبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فهي لا يدل على دخول ابي لهب فيها
سلمناه يدل ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف با
لتصديق بانه لا يؤمن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات
واجتناب المقبحات سلمنا انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع بمنع اي التكليف
بتصديقه في الكل مما جاء به صلى الله عليه وعلى آله وسلم بل التكليف بتصديقه
واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ لما انزل
الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه
الشبهة لتلك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق
ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا لغيره فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين
او الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعا بين النقيضين او الضدين و
يجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه
لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو
هو محال فاذا امر بالايمان والحال هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان
مستحيلا لغيره كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يؤمن ويستطيع ان

شاء الله تعالى

ان شاء الله تعالى على بطلان عدة في المحال **مسألة** اختلف
في الكافر بتكليف الكافر بفروع الايمان فقال اصحابنا والجمهور الكافر
مكلف بالفروع ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل الذي هو الا
يمان
بان اتيانا والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرا
ييني من الشافعية قيل هو ابي اسحق وقيل هو ابي حامد وقيل ان الكافر
مكلف في حال الكفر بالنواهي دون الاوامر وقيل ان هذا الخلاف في غير
المرتد واما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من
الفروع واما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم واعلم
انه لا ثمرة لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية لاتفاق على امتناع الصلوة
مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما اثره في الاحكام الاخروية فما
القائلون بخطابه يجزمون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقابا زائدا
على ترك الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على
ترك الايمان احتج المثبتون بما اشار اليه بقوله لتناول الاوامر
العامة لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة شاملة لهم والكفر
لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالمحدث
فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن من
ازالته احتجوا ايضا بقوله ولآيات الوعيد للكفار على ترك
الفروع وهي كثيرة كويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام
الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون
على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم
دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا
باطلا فان الواقع لحكايته عنهم في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين

وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوها ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف
ذلك ولم تكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه يجاب بوقوع
التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله
عليم بما كنتم تعملون ولو سلم فترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان
تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة
بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها عنهم فانه يحصل لاستقلال العقل
بمعرفة كذبهم فيها وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان تهافتهم وعنادهم
وهم في الدنيا والاخرة واما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله
تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا
ويكون الا به عرية عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب
لاستلزام كون ما ذكروا لمتوجه عليه الحكم لا اثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون
ذكرها عبثا ولا نسلم تاويل المصلين باهل الصلوة لغة ولم نك نطعم المسكين في
ثبوت المدعى احتج النافون بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يمكن الا
متثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال الكفر ولا يمكن
واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال بعده **والجواب**
لا نسلم ان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع انما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا
لكنه غير مانع لامكان رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال
الكفر يلزم مثله في المحدث والجواب الجواب والحق ان ذلك ضرورة بشرط
وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي احتج المفصلون
بان النهي يعصى بترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يعصى لامتثاله والا
متثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا تصح ونية الكافر غير معتبرة
والجواب انه يستوي الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما بينا
فلا يحتاج الى اعادته **مسألة** في بيان المكلف به والخلاف فيه قيل
المكلف به في النهي هو فعل الضد للنفس عن الفعل وهذا قول
جمهور الاشعرية وابي علي الجبائي وابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن
القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول الداعي المنصور بالله قدس
الله روحه لانه اي الفعل هو المقدور لا نفي الفعل لانه عدم محض

فليس

ليس اثرا للقدرة ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمراره لا يكون الثابت
قبلها اثرا لها قال ابو علي وابو القسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون
المكلف به نفيا محضا لاستحالته فيتوجه الخطاب الى فعل الضد وقيل بل
المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي وا
واحد قولي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام
لانه واقف على اختيار العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شا فعل
وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا استمر على عدم مشية الفعل
وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما لم يشترك لذلك ولا
نسلم انه اي النفي ليس اثرا للقدرة فان استمراره يصلح ان يكون اثرا
لها اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر النفي وان يفعل فلا يستمر وما ذكره ابو علي
وابو القسم مبني على ضرب باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ
والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحادث والترك
عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه وهو عدم الفعل **مسألة في بيان**
وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك والمختار ان
التكليف بالفعل قبل حدوثه بوقت يمكن المكلف فيه من معرفة ما يدعى
تضمنه ليتمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والا
وابن الحاجب وادعى الاسنوي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز
التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث
الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا
ونفاه المعتزلة وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب
لا يرتضيه لنفسه عاقل وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كا
ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند مباشرته له قال الرازي والموجود
قبل ذلك انما يصير مكلفا بالفعل عند مباشرته له قال الرازي ليس
امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ولكنه ناقض في
استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل
دليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما
لا يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني انه

ابدا اذ اراد انه اعلام بانه سيصير مأمورا بذلك الامر فهو اعلام والزام ولا نزاع
بالتكليف قبل الفعل الا انه لا الزام به قبله وان اراد انه اعلام بوجود امر اخر
في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على انها حالة الاستغناء عن الحث والتعريف ايضا يلزم
ان تكون صيغة افعل للخبر لا للانشاء وتصريح الجويني وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز
التكليف بما لا يطاق وانما اخذه من قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل والثانية
ان التكليف قبل الفعل يدل لا انه صرح به على ان النسبة اليه في هذه المسألة عكس مذهبه
فيها **احتج اصحابنا** بوجوه منها انه لو كان التكليف بالفعل
حال حدوثه لانتفت فائدته لانه حال الوجود حالة الاستغناء عن الحث عليه والتعريف
به كما عرفت وهذا معنى قوله والا لانتفت فائدته ومنها ان التكليف
طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب فيستلزم
ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم طلب الحاصل وانه محال
واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب
وجود المنافاة المذكورة بين الملزوم ونقيض اللازم **احتج** الاشعري
ومن وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه
وهو محال بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور
كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال وثانيهما ان
قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور
فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم فظاهر **واجيب** بمنع الملازمة
والوجهان المذكوران في بيانها ينتقضان بقدرة الله تعالى عندكم
فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم والصحيح ان معناها
معنى التمكن من الفعل وانما يعقل قبله وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلا
نسلم زواله لا الى بدل بل تخلفه امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من
كون القدرة حالة حاصلة سلب التكاليف اذ يقول كل عاقل لا افعل
حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل ويلزم منه ان لا يكون المكلف مأمورا
ان لم يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم ايضا دخول الخلف
في خبره تعالى لان لم يفعل بانه اهتم قد جعلوا الامر التاتي اعلاما فقط
فاذا لم يفعله لم يكن مأمورا لانه انما يصير مأمورا عند مباشرة الفعل

وعدرضا

وعدوضا ان لا فعل ولا امر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق

فصل في بيان المحكوم عليه واحكامه

وهو الفصل الرابع من المباحث المحتاج الى بيانها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف وفيه ثلاث مسائل **مسألة** الفهم شرط التكليف
يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما للخطاب التكليفي اصله وتفصيله فلا يجوز
تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال واما البعض
الاخر فوافقوا اصحابنا على لزوم تكليف ما لا يطاق بل بقادنا من الزوم واسعا
فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور الثواب للامتثال وتوطين النفس
عليه من فاهم الخطاب باصله وتفصيله دون غيره وانما امتنع تكليف الصبي
والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على
فهم تفاصيله ايضا وهو منتف في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي
المميز فمحله فيه تفصيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فيمكن من التطرق
فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما قام على سائر العقلاء
من المحنة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه واقامة
الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام يتعلق بغيره
ولانه لا يعد العلم بلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات بخلاف
ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل ان
المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهما كاملا للعقل ونسبته الى غير
المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين
البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب
لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا
وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا
يكون الفهم معه اكثريا وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه لقوله صلى الله
عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن
المجنون حتى يفيق وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز للمنافع والمضار
ولا يقوم حجة في المطلوب فتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند
من انكر الحسن والقبح العقليين الى نظر واما اشتراط الفهم لاستحالة الا

مسألة لو نوى اذا لا امتثال الانسان بالفعل على قصد الطاعة وتحصل بمن لا
شعور له بالامر قصد الفعل امتثالاً للامر والا اى وان لم يشترط الفهم صح
التكليف للبهائم اذ لا مانع تقديرى البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس مانعا
نعم والملازم باطل احتج من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بانه
لو لم يكن واقع تكليفه ووقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بغرم (?)
والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل
من قبيل الاسباب اى ربط الاحكام باسبابها كما صار قتل الطفل واتلافه
لوجوب الدية والضمان اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر
طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع
وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا عقل بعض شيء واما اذا صار كالنائم
لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحسن لا يحتج به لهم فيحلقا (?)
التكليف مع التمييز احتجوا ثانيا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا نهي لمن لا يعلم والجواب ان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ظاهر في مقابلة قاطع فوجب تأويله
فهو اما نهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم فان
معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم واما نهي للثمل الثابت العقل عن الصلوة
وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وذلك كمنعه اي الثمل النشوان
كالعصبة وقد قال للعصاة اسكح (?) حتى تعلم ما تقول لم يرد تعلم علما كاملا
وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية

مسألة في تعلق الخطاب بالمعدوم

لا شك ان تكليف المعدوم بوادا ه تنجيز الفعل منه في حال
عدمه مستحيل ضرورة واتفاقا وانما الخلاف في تعلق خطاب الله به في حال
عدمه فعند الامامية (?) والمعتزلة ان الخطاب لا يجوز ان يتعلق بالمعدوم
حال عدمه لانه اى الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ولا فهم للمعدوم خلافا للاشعرية فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم بناءً على
قاعدة قدميه اى قدم الخطاب ومعنى تعلقه به بان المعدوم الذي علم الله
تعالى انه يوجد بشرايط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه
ويفعله فيما لا يزال وفي كلامهم تردد في ان معناه ان المعدوم مامور

في الازل

في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس
بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأ
مورا وهذه القاعدة باطلة عندنا في علم الكلام والحاصل
في هذه المسألة ان ارباب الملل والمذاهب اجمعوا على ان الباري تعالى متكلم و
لكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقالت الحنابلة والحشوية
كلامه تعالى حروف واصوات قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد
والغلاف ايضا قديمان فضلاً عن المصحف ووافقهم الكرامية في المعنى وخالفوهم
في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
ووافقهم الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ثم فهم اصحابنا والمعتزلة في المعنى و
خالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة
ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في جسم غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام
فان قيل لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم
من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام يخص من بين
انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على
ذلك بوجوه كثيرة حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والا
شاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في بيان دليلهم لانتفى
فلا حاجة الى ذكرها واستدل الاشاعرة بان المتكلم من قام به الكلام لا
من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله تعالى لا يسمى بحلول الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان
موجده حقا هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز
ان يكون هو ما يحكي عنه المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة وان له
ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما لا يكون قديما

والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث
يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة
امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها
بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده
ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي يسميه
كلاما نفسيا وحديثا نفسيا هذا اذ ليلهم في اثبات الكلام النفسي ورد بانه مبسوطا
ولا يخلو بواعثه عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الى اخره
قال السيد المحقق الكلام هيآت وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء
المتحرك حركة مخصوصة انتهى فيكون الكلام قائما بالهواء والهواء المتحرك قائما
بالمتكلم حتى يقال انما قام به قام بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى
المتكلم ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات
والتركيب فعلى هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم
الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به
العلم لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم
ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى اخره
واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان
على اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم
من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام
قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير
للالفاظ والعبارات قائم بذاته انتهى ومن ذلك قولهم فالمعنى الذي يجده في نفسه
الى اخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر والارادة في
الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام
يحتاج للافهام والذي يخطر بالبال ههنا ان يقال ان المعنى الذي يجده من الف
لا يعتقد العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام
زيد والقيام ... على ذلك تعبيرات عن واحد والا لما ... ولا
شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فلتشرح كل عبارة بمدلول اللفظ ثم ان
الشاك في النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند

عدم

عند عليم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع علمه بوقوع النسبة
فلتشرح ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة
وارد عليه اولا انه لا خفي في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة
متغايرة وانها حكايات عن واحد المدلولات المطابقية للعبارات المذ
ليست عين ذلك الواحد لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول
الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد
في الصورة المذكورة والاذعان به علم تصديقي لا محالة والشاك لا يجد
هذا المعنى بل شبهه وقوله ثم قد يقصد فيجد الخ ان اراد قصد الاخبار
والحكاية عما في ضميره فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواجب الذي هو الاذعان
ولو سلم فلا يجب به قطعا بل الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن
كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه الخ غير مسلم والتشبث
ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما خيله وثانيا انه لا
خفى ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي
عن الكراهة لا غيرها وبالجملة لا نسلم انهما تعبير عن غيرهما والله الموفق
للصواب **مسئلة في بيان ان العالم بفوات شرط**
المأمور به في وقته هل يصح ان يأمر به امرا كامره تعالى لزيد بالصوم غدا
مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى امتناعه وهذا
ما اراد بقوله لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته وقد
الجم الغفير من الاشاعرة الحجة ان الآمر جاهل الامر بانتفاء شرط وقوعه عند
وقته كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه اجمع
اصحابنا عليه افاده بقوله لانه اي الامر بما هو حاله امر من لا يقدر على الامتثال
لما كلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا يطاق
كما سبق قيل لو تم ما ذكرتم ان لا يصح مع جهل الامر بعدم الشرط اذ عدم القدرة
~~واجيب~~ بان المانع ابدا طرا الى المأمور حاصله ولا تأثير فيه لعلم الامر
وجهله واجيب بان المانع القبح وقد اشرنا الى انه لا قبح مع
الجهل من الامر بوقوع الشرط وثانيا بانه انما اراد من العبد فعل المأمور
به او توطين نفسه على الفعل والكل قبيح لانه ان كان الاول فهو عبث

لا يصدر من الحكيم او الثاني وهو تعريض للمكلف لا لما انه المكلف به فعل
المامور به والمفروض انه غيره وهو توطين النفس على ان الفعل بان المراد
توطين النفس للامتثال يرجع بما له الى الوفاق بان لا تكليف بما علم الامر
انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله لا التوطين ولم
ينتف شرطه وهو ظاهر احتج القائلون بالجواز بان
قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه لم يعص احد ابدا واما اللازم
لانه كلما عصى العاصي بتركه المكلف فقد عدم شرط من شروط
ما كلف به كالارادة من الله تعالى او من العبد اما ارادته تعالى
فلاستحالة تخلف المراد عنها فاذا لم يرده مع علم عبده وقوعه فيستحيل وقوعه
فلا تكليف به فلا معصيه واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعل لم يرده
فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي شرطه فلا معصيه وبطلان
الالازم متفق عليه وثانيا بانه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه لما علم تكليف
اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاولى فلانه
مع التفرغ يعد وقته سواء فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم
الجواز انه لا يوجد احد شروطه واما الثانيه فبالضرورة وجواب
الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد بالشرط ما خرج عن سعي ورد المكلف
واما الداخل في سعيه وقدرته فيجب بوجوب المشروط كما عرفت فتوجيه المنع على الملازمة
ظاهر لجواز ان يعصيه لانتفاء شرط سعيه وما ذكر في بيانها غير صحيح اما
قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هي في افعاله لا افعال العباد المبنية
على اختيارهم واما ما ارادته تعالى منها كالطاعة فلم يرد ايقاعها على الاطلاق
بل اراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف ارادته
تعالى لصدوره منه وسيجي لما ذكرناه زيادة ايضاح وتحقيق واما قولهم في ارادة
العبد فقد وضح لك ضعفه بما حققناه وجواب الثاني منع انتفاء
وهو بطلان اللازم اذ المراد العلم القطعي الذي لا يحتمل النقيض والا
يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا ثابتا اولى فالاولى
وهي الملازمة ممنوعة لجواز ان يجزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لعلة
الامر او يجزم بالتكليف قبل وقته لا عتقاد جوازه ومن هنا قطع بالحصول

الحصول

العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضرورية ولما فرغ من المقدمة
وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان
مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادلة الشرعيه والسنة على الاجماع لانها
اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطا فقال المقصد الاول
في الكتاب والكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل
الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية وهو الكلام المنزل
للاعجاز بسورة من جنسه خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح
المحفوظ ولم ينزل قط على احد بانه حقيقه وما انزل لا للاعجاز كسائر الكتب
المنزلة على الانبياء والاحاديث الربانيه والمراد بالسورة بعض من الكلام المنزل
مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص يتضمن ثلاث ايات وقوله من جنسه اي
من جنس ذلك الكلام في البلاغه والفصاحه وعلو الطبيعه وصح بالمضاف
لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القران وخروجها لا ينافيه عمل لا
لان الاستدلال انما هو بما يعارض لا المجموع من حيث هو مجموع والاعجاز اما
ذاتي لحقيقة القران او لازم بين لها لان من يعقل القران وعرف حقيقته
الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا بل من تعقله على ما ينبغي علم انه معجز فالاحوال
الاعجاز ان يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون مجرد تعقل
الملزوم كافيا في تعقل اللازم او بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم
كافيا في الجزم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القران كما هو
شان عوام المؤمنين لا يقتضي ان لا يكون بينا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس
لازما بينا فضلا عن ان يكون ذاتيا ويندفع ايضا ما قيل من ان معرفة السورة
يتوقف على معرفته فيدور بان السورة طائفة اسم لكل مترجم اوله واخره توقيفا
مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرانا كان او غيره قال في الكشاف
ومن سور الانجيل سورة الامثال مسئلة لا خلاف بين
الامة في اثبات البسملة في اوائل السور خطا في المصحف
الا في اول سورة التوبة وانما الخلاف في كونها قرانا فنحن وجمهور السلف
والشافعيه وابن كثير قارى مكة قالوا انها ثابتة قرا المدينة وعاصم والكسائي
من قرا الكوفة ان البسملة منه اي من القران في اول كل سورة غير
براءة وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام وروي في الجامع الكافي اثباتها

المقصد الاول من مقاصد هذا الكتاب

بحث البسملة من القران

عن علي عليه السلام وابن عباس وعند جماعة من أكابر أهل البيت عليهم السلام
استغنينا بإجماعهم عن تعدادهم ورواه أيضا عن أبي بكر وعمر وعمار روي عن
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن أبي عبد الله الجدلي وابن جعفر
وسعيد بن جبير وطاووس ومجاهد والزهري وأبي عاصم و عن بعض السلف
كأبي وائل وغيرهما ومالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي نفيها
أي نفي كونها من القرآن وعن ابن المسيب ومحمد بن كعب إثباتها آية
في الفاتحة والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وهي في أوائل
السور قولان فمنهم من حمل القولين على أنها هل هي آية مستقلة أم هي
مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني وهذا هو الأصح ليكون
نظم واجتهاده في بيان أخر الآية وتقديراتها لا في كونها قرآنا وعن أحمد
بن حنبل وداود ومحمد بن الرازي من الحنفية أنها آية مستقلة نزلت
للفصل بين كل سورتين فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية وعليه جمهور
المتأخرين من علماء الحنفية وهذا يعني قوله أو مستقلة فهذه أقوال
أربعة واعلم أن من لم يوافق لأول من القراء كأبي عمرو وقالون البصري
وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ
أهل الشام يحتمل أن يكون رأيهم سوى إثبات العدد الثالث والرابع إذ
لا خلاف بين القراء السبعة في إثباتها تلاوة في أول فاتحة الكتاب
وفي أول كل سورة بعينها الفاتحة ما خلا سورة التوبة وإنما يختلفون
في إثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه سوى قالون لا أهل القول
الأول يحذفونها وصلا أيضا وقالون إنما يحذفها حال الوصل بما قبلها لنا
في إثبات العدد الأول والثاني أدلة منها إجماع العترة من آل محمد صلى الله عليه
وآله وسلم وإجماعهم حجة لما يجيء إن شاء الله تعالى من الاحتجاج على حجيته
ومنها وضعها في المصاحف مع المبالغة في تجريدها عما
سوى القرآن حتى لم يثبت آمين ومنع قوم من المعجم ولو لم تكن من القرآن
لما كتبها بعض ولا ينكر على كتابتها ولو نادرا لقضاء العادة بذلك
ومنها قضية الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه
بذلك أي بكونها من القرآن فمن ذلك ما روي في الأحكام عن النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم أنه قال كل صلاة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم

ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف قلنا يجب
تعد التسمية آية ولا تعد أنعمت عليهم وهذا أولى برعاية تشابه
المقاطع وليس غير صفة أو بدل ولا يختل الكلام بجعله منقطعا عما قبله
لأن طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز إلا بشرط كون المنعم عليه
لا يغضب عليه ولا ضالا بدليل قوله تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله
كفرا فهذا المجموع كلام واحد قلت وهذا صحيح ويؤيده
قول أبي هريرة فأين السابعة إذ لو كان أنعمت عليهم آية لما سأل ولكنه
يفصل أم سلمه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع
آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم وحينئذ يكون التنصيف
باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت البسملة آية أو لم تعد
وروي أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لأبي بن كعب ما أعظم آية في كتاب
الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم
في كل سورة وأخرج الدارقطني وأبو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه
آخر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال كان
جبريل إذا جاءني بالوحي أول ما يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم وأخرج البيهقي من
وجه ثابت عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم
فإذا ختم السورة قرأها ويقول ما كتبت في المصحف إلا لتقرأ وروى
عن عبد الله بن المبارك أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية
وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله وروى الشافعي أن معاوية
قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض
إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار يا معاوية سرقت
من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود
ثم إنه أعاد الصلاة مع البسملة والتكبير قال وكان معاوية شديد
الشكيمة والشوكة فلولا أن الجهر بالبسملة كان مقررا عند كل الصحابة لم
يجسروا على ذلك وفي رواية أنه صلى بهم فسمى في أم القرآن ولم يسم في السورة
التي بعدها فقيل أسرقت الصلاة أم نسيت فأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

للسورة التي تعدل ام القرآن وعن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن
فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها وعن ابي هريرة قال
كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة
وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم
من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته
فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله
لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم
واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس
قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه
بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا نزلت عرف ان السورة قد ختمت
واستقبلت او ابتدأت سورة اخرى واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى
تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت
اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا جاءه جبرئيل فقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح وعن سعيد بن جبير
انه قال كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء
السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان قد انقضت
السورة وعن ابن مسعود كنا لا نعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن
الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين
الى آخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات
يوم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آنفا
سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث
تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور فان قيل اذا اعتبرت
البسملة آية من كل سورة فما وجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلثون آية وفي سورة الكوثر

انها ثلث آيات مع ان العدد حاصل بدونها فقد اجيب بانها
اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة
الكوثر ثلث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور
احتج النافون لكونها من القرآن بانها لو كانت قرآنا في اوائل السور
لتواترت لكنها لم تتواتر اما الاولى فلمقتضى العادة بتواتر تفاصيل مثله
واما الثانية فلوقوع الاختلاف اجيب بان عدم
تواترها قرآنا ممنوع فان بعض القراء السبعة احدهما ويلزم من تواترها
تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الباحثين
ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث ولو سلم عدم تواترها قرآنا فتواتر المحل
اي ثبوتها في المحل كاف في كونها قرآنا ولا شك ان البسملة قد تواتر
نقلها في اوائل السور كتابة في المصحف وتلاوة على الالسن واما
ما احتج به اهل القول الثالث من نفي الاخبار بكونها من
الفاتحة وقد سبق ذكر بعضها وما تمسك به اهل القول الرابع من
كتبها في المصاحف بغير انكار السلف فكانت قرآنا والا لانكر
ولولا ذلك لما عرف من شدة جدهم في تجريد المصحف من ذكر ما ليس
من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من اول كل سورة فكانت آية
واحدة لا مائة وثلث عشر آية فلا يثبت انها المطلوب اما الاول
فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها ووجهه ان
قريشا كانوا في بدء الاسلام يهزؤن من قرائتها كما روي عن ابن عباس
انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرأ بسم الله
الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة في الكبير و
الاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤن بمكاء وتصدية
ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن
فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلوتك فيسمع المشركون فيهزؤا بك
ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير عن ابن عباس وربما
كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلوة خوفا من الهزء وورد الاجابة

رواه الطبراني في

فيها لكونها جزءا من الصلوة لا تتم الا به واما الثاني فلقيام الحجة كما مر

مسئلة في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي

ما نسب الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو

وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي والمختار ان القراءات السبع

متواترة اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم

اصلا وهو جوهر اللفظ كملك ومالك وهيئة كالتفخيم والترقيق

وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور وقيل ليست

متواترة لا اصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره

وقال ابن الحاجب والعبري الاصل متواتر لا الهيئة احتج

الاولون بان العادات قاضية بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم

والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد من

ملك ومالك من القراءات فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه

من القرآن تحكم باطل وايضا للقطع بانه يسمعها اي يسمع كل واحد

من القراءات السبع اهل كل عصر من سابقيه اي مما يقي ذلك العصر بلا

حصر لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الائمة

في الاقطار الشاسعة وكل واحد من القراءات السبع يعلم ذلك ولا

يمكن انكاره واشتهار بعض بعض لا يوجب اختصاصه به احتج النافي

بان اسنادها احادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد واحد عن واحد

والجواب انا لا نسلم ان اسنادها احادي اذ لا يلزم حصر اهل التواتر

والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية الا بحصر

كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل

العقل تواطيهم على الكذب وهو باطل قطعا احتج ابن الحاجب

بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والامالة لا يعقب ان يصدق عليه بعض

القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ونحوه فيجب تواتره

والجواب ان تواترها اصلا لا هيئة باطل لان الاختلاف في اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت

تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواترت

قال الجزري ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذكر ذلك والحق ان اصل

المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير بل الاختلاف فيه من الناس

وعدم شيوعه شيوع اصله مسئلة اختلف في العمل بالقراءة الشاذة

وهي ما نقل احادا اي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما و

محتار ائمتنا والزهري والحنفية والمزني وبعض الشافعية ان الشاذ يعمل به

في الفروع كالاحاد وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي اذ الراوي عدل

ولا يسكن العدالة توجب التبول للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص القرآنية

انتفاء عموم خبريته وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية على قطع يمين السارق

بقراءة ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفية والشافعي في احد قوليه على وجوب

التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات وعن عطا ومالك وبعض

الشافعية والمحلي وابن الحاجب لا يجوز العمل به والمشهور هو الاشهر من قولي

الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو

شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا حجة فيه اصلا قلنا لا نسلم انتفاء

خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا

والخطأ الواقع من الراوي انما هو في الوصف بالقرآنية وانما يبطل العمل اذا

كان في المتن لا في الوصف مسئلة وهي اي القرآن فيه

محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه

ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري

في المسئلة ثلاثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم

كله لقوله تبارك وتعالى كتاب احكمت اياته وثالثها انه متشابه كله

لقوله تعالى كتابا متشابها والجواب عن الايتين ان المراد باحكامه

اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه

بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم الاية لا تدل على الحصر

في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل

المبهم والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو بناء

على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح

خلافه فالاول هو المحكم متضح المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله

بحث الخلاف في القراءة الشاذة

بحث الخلاف في المحكم والمتشابه

تواتر القراءات السبع والخلاف فيها

اي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يعبر به عنه اما ان يحتمل غيره او لا الثاني
النص والاول اما ان تكون دلالته على احدهما راجحة او لا الثاني المجمل
والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو المأول فالمشترك
بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه
وذلك لانه تعالى اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب ان يفسر بما يقابله ويؤيده
اسلوب الاية وهو الجمع مع التقسيم لانه تبارك وتعالى فرق ما جمع في معنى
الكتاب بان قال منه ايات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات
بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد اليها وتتفرع منها وهذا التعريف
للمحكم والمتشابه رأي اكثر المحققين وصحح به والدنا قدس الله روحه
في الاساس وقد عرفا بغير ذلك فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور
واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
والحروف المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا
وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى
والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان
وقيل المحكم ما لم يتكرر الفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض
والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال وعن ابن عباس المحكمات
ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات
منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به وعن
مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يصدق بعضه
بعضا وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرهما ذوات
كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيفاءها **مسألة ورود ما لا معنى له** في كتاب الله
كالمهملات **وما اريد به خلاف ظاهره ولم يبين** المراد بقرينة تصرفه عن ظاهره
ممتنع اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال واما الثاني
فلان خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير مع كون اللفظ بالنسبة الى ذلك
المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى **خلافا للحشوية في الاول والمرجئة**
في الثاني احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله تعالى
بما ورد في اوائل السور من الحروف المقطعة نحو الم طه وجوابه ان لها معاني

ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل انها اسماء السور وقيل غير ذلك
واحتجت المرجئة ثانيا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه وذلك
يقتضي ان يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله الا الله والتأويل خلاف الظاهر
فيكون في القرآن ما اريد به خلاف الظاهر من غير بيان وهو المدعى وانما قلنا
يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يكون يقولون
جملة حالية ولا يجوز ان يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين
ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلناه والجواب
انه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه اما اذا قامت
قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة
حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض
بان الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز ان يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين
احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين فان هذا التشبيه انما
يفيد لو علمنا رؤوسها ونحن لا نعلمها والجواب ان التشبيه ليس الا بما يعرفون
ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر
أيقتلني والمشرفي مضاجعي ... ومسنونة زرق كانياب اغوال
فائدة اختلفوا في الحشوية فقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة والجسم
محشو وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لها وردهم عليها من غير انكار
فكأنهم منسوبون الى حشو الكلام والمشهور انه بفتح الشين نسبة الى الحشا لانهم كانوا
يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء
الى حشا الحلقة اي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن والمرجئة
قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى ارجه
واخاه اي اخره وسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا
لسقوطه بل ارجوها اي اخروها وادحضوها **مسألة** وتعريف
المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير

العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ما ذكر الوضع فخرج عنه
الأعلام كإبراهيم وإسمعيل وأما الخلاف فيه فمنقول الظاهر أنه قد
وقع في القرآن المعرب على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة واختاره
ابن الحاجب وبعض الشافعية والأكثر على أنه غير واقع في القرآن وإنما اختير
وقوعه فيه لنص علماء العربية على تعريب بعض ألفاظه أخرج ابن أبي حاتم عن
الضحاك أنه الديباج الغليظ بلغة العجم وأخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء
عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب المبرد وثعلب
إلى أن الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة
بلغة الحبشة والقسطاس العدل بالرومية وعن سعيد بن جبير أنه الميزان
بلغة الروم وذكر الجواليقي وغيره أن كافورا فارسي وعن ابن عباس
قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الجبت هو بالسريانية كذلك وقال
أبو زيد الأنصاري هي العبرانية وأصلها هيتلخ أي تعاله وذكر الثعالبي
والجواليقي وآخرون أن الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغة أن الأباريق
فارسية وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباط بلغة بني إسرائيل كالقبائل
بلغة العرب قال أبو القسم في لغات العرب معنى أصري عهدي
بالنبطية وحكى ابن الجوزي أن الأكواب الأكواز بها أيضا وعن
الضحاك أنها جرار ليس لها عرى أيضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه
الموقن بلسان الحبشة وعن عمرو بن شرحبيل أنه الرحيم بلسان الحبشة وقال
الواسطي أنها الدعاء بالعبرانية وذكر الجواليقي في القرآن وسى والثعالبي
أن التنور فارسي معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة إلا وفيها في
القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن إليك يقول فقطعهن
وعن أبي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن
سعيد بن جبير وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه
تركناه اختصارا وقد جمع أبو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب
عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية
كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم
إلى ألفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف

بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال إنها عجمية فهو
صادق وكلامه حسن وهو في الحقيقة أول للتفاوت وقال الأكثر
لا نسلم أن ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان والجواب أن
اتفاق اللغتين بعيد كل البعيد لندرته والاحتمالات البعيدة لا تدفع
الظهور احتج النافون أولا وثانيا بما مر في نفي الأسماء الشرعية من لزوم
أن لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب وقد يجاب أيضا بالنقض
الإجمالي وهو أنه لو تم احتجاجكم للزم أن لا يكون القرآن عربيا لوقوع الأعلام
العجمية فيه كإبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقا
وأما ثانيا فبقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي
وعربي نفى أن يكون عجميا القرآن متنوعا لأن الاستفهام للإنكار والتنوع لازم
لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه والجواب أنه لا يقتضيه
أي المعرب قوله تعالى أعجمي وعربي إنما يقتضيه لو تم نفيه للازمه الذي هو
التنوع ولا نسلم أن المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن إذ المعنى المراد
من الآية أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض إنزاله الذي هو فهم
المخاطب ويدل على أن المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر في سياق القرآن
عربيا وأنه لو أنزل أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته لتمسكوا على ذلك التقدير
بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي سلمنا أنه يقتضيه لنفي لازمه
فالمنفي من الأعجمي ما لا يفهم وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت
الإنكار

المقصد الثاني من مقاصد الكتاب في السنة

وهي في اللغة العادة والطريقة إذ سنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة
عليه والإكثار منه سواء كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها وأما
في الشرع فيستعمل في العبادات وفي الأدلة الشرعية فهي في العبادات تطلق
على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وهي في الأدلة الشرعية
ما صدر عن الرسول منسوبا إليه نفسه من قول أو فعل أو تقرير
فالقول تتفق على حجيته ويأتي النظر في أقسامه وجهات دلالته إن شاء الله تعالى
وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه هاهنا ولما كان الاحتجاج بقول

الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته
في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال **مسئلة الانبياء**
عليهم السلام **معصومون عن الكبائر وعن ما فيه خسة** من الصغائر وهو ما
يلحق فاعله بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة
كسرقة لقمة **وقيل** بل هم معصومون عن المعاصي **مطلقا** كبائرها
وصغائرها **واما ما يتعلق بالتبليغ** للاحكام من كذب او اخفا لما امر بتبليغه
او نحو ذلك **فاتفاق** على انه غير جائز **خلافا للباقلاني في الكذب سهوا** او تقريرها
اي مسئلة العصمة **في علم الكلام** وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية
اما ان تكون كبيرة مما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره والثاني اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية وكل واحد
اما ان يكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكلها
واحد اربعة الاول فيما يتعلق بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عمايا
تقتضي المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم
في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع
وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا مدخل فيه للتصديق المقصود
بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما في ذلك من النقص والتنفير عن
الاتباع لهم والاقتداء بهم الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على
عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم
الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم يقولون بجواز
بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفا الدعوة وترك تبليغ
الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق
الثالث في الكبائر غير الكفر ومنعه الا الحشوية من الامة سمعا بعد
البعثة سمعا عند جمعهم وعقلا عند العدلية واما قبل البعثة فقال
اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة بعد
لا لدلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم

قبل البعثة ولما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة . الرابع في الصغائر
المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ما يروى عن
الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه .
الخامس الصغائر التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور
على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقا ومنعها الامامية مطلقا كغيرها
من سائر المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني
والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جزاة وتعمدا لما فيه
من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها تاويلا او سهوا واعتقادا لعدم القبح
لتقصير منهم في النظر او غلط في طريقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجراءة
الممتنعة عليهم ووافقه والدنا قدس الله روحه ومنعها النظام وجعفر بن
مبشر مذهبا سوا علم النبي القبح او جهله وانما يفعلونها سهوا او غفلة فيعذرون
لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في
الكتب الكلامية **مسئلة اختلف في فعل الرسول**
صلى الله عليه وآله وسلم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل الفعل في حقنا ام لا
وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي
والاثبات على محل واحد فنقول **ما كان من افعاله عليه السلام جبليا** اي لا
تخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب
او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه **مختصا به** كوجوب الوتر والضحى والتهجد
والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم
والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى
يقاتل او لو يكن احدهما ولكنه ثبت كونه **بيانا** بنص على جهته وجوبا او ندبا
او اباحة وعرف كونه بيانا بالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني
اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول يفتقر الى البيان كقطع يد السارق
من الكوع دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وكالغسل لليدين الى المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق **فواضح** ان الاول مباح له ولامته على السوا والثاني لا

لا يشاركه فيه احد من امته و الثالث ان حكمه حكم المبين له خلاف فيما وما عداه

اي ما ذكر في لا وامر الثلثه هو التابع فيه فنقول ان وصحت صفته

من وجوب او ندب او اباحه بنص وغيره من الادله والامارات فامته

مثله على المختار وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي وغيره

بنفيه مطلقا الا فيما خصه دليل وقيل امته مثله في العبادات

خاصه دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول ابي علي بن خلاد وقيل

حكم ما علمت صفته كمجهولها وفيه اي في مجهول الصفه اربعه مذاهب الاول

الوجوب اي العمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري وابي

ابي هريره وابن خيران والحنابله وجماعه من المعتزله واختيار السكي والثاني

الندب وهو مروي عن الشافعي واختاره الجويني والثالث الاباحه وهو مذهب

مالك والرابع الوقف وهو اختيار جماعه من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي

وجماعه من المعتزله وعزاه صاحب الفصول الى ائمتنا عليهم السلام ولابن الحاجب

قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربه فالندب والا فالاباحه وهو قريب من مذهب

امامه لنا في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق ان السلف من

الصحابه كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته من غير تخصيص بباب دون باب

كتقبيل الحجر الاسود وقبله الصائم ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع

ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج القائلون بوجوب مثل فعله صلى الله

عليه وعلى اله في المجرد على الامه بوجوه منها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني واتبعوه وقوله تعالى

يحببكم الله لصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله

فيكون واجبا وهو المطلوب **والجواب** لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا

مثل فعله حتما كما ذكرتم بل معنى واتبعوه ونحوها مما يدل على الامر بالا

تباع اما اتبعوه في فعله على وجهه الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحه

او اتبعوه في قوله فقط بمعنى امتثلوا اوامره او انتهوا عن نواهيه او واتبعوه

فيهما اي في القول والفعل وعلى المعاني الثلثه لا يجب فعل كما فعله اما اذا خصصنا

بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع في الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه

واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تعالى وما اتاكم

الرسول فخذوه والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جمله ما اتانا فيكون الاخذ

به واجبا **الجواب** لا نسلم ان معنى ما اتاكم ما ذكرتم الجواب ان يكون معنى

اتاكم امركم بل هو السابق الى الفهم لمقابله نهاكم في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا

وفيه من علو المرتبه في الفصاحه ما لا يخفى ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول

الله اسوة حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والمعنى من كان يرجو الله واليوم

الاخر فله في رسول الله اسوة حسنه وهو يستلزم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو

لا يرجو الله فالتاسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمه لازم نقيضه

والجواب ان ابوا التاسي نفس المماثله نعني ان معنى التاسي ان نفعل

الفعل مماثلا لفعله عليه السلام في الوجه فيتوقف اثبات الوجوب علينا على

العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب

التاسي نقول بموجبه ولا نضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان

نعتقد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان الصحابه لما اختلفوا

في وجوب الغسل عند الايلاج قدر الحشفه من غير انزال بعث عمر الى عائشه يسالها عن

ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فاغتسلنا فاوجبوا

الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه

والجواب لا نسلم ان الحاملهم الغسل مجرد فعله بل اما لان قول عائشه

بيان لايه الجنابه وهي قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا

لكون التقاء الختانين جنابه ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به

واجبا لقوله فاطهروا او لان قولها مفهم للوجوب بقرينه وهي انتم عنه بعد الخلاف فيه الجواب فلولا ان سعادة الجواب بالوجوب لما تطابقا

احتج القائلون بالندبيه مثل فعله المجرد في حق

الامه بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنه ولا دلالة

في الايه الكريمه الا على الرجحان لا سيما الاباحه بوصف الاسوة بالحسنه

والاصل عدم الوجوب ويعضده قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج

مردود بما تقدم في الجواب على من احتج بالايه على الوجوب **واحتج**

القائلون بالاباحة مثل فعله المجرد بان الاصل في الافعال كلها الاباحه

ودفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل الدليل على خلافه ولا دليل عليه بل دل الدليل

على عدمه وذلك لان انتفاء الحرمه والكراهه من فعله معلوم في جميعه لان وقوع ذلك

من احاد عدول المسلمين بادوكلف باتوف الموسلين صلى الله عليه واله وسلم و
زيادة الوجوب والندب زيادة لا يثبت توجب بعنها بحكم الاصل والوقوف عند ما هو
متيقن به وما ذكروه من مدفوع بانها الغالب من فعله يعني لانسلم ان الوجوب والندب
زيادة على دليل لعلبتهما على افعاله وقله ما عدا هما فيها

احتج

ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربه ثبت الرجحان والمنع من الترك
لا يكون الا بالدليل والاصل عدمه والرجحان لم يمنع من الترك هو
الندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعد المعصية وانتفا الوجوب
والندب بالاصل وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة
الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لا يتصور الا اذا ترجح الفعل على
الترك فهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عينا للندب وما ذكر في القسم
الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربة فالندب لان صدوره عنه
اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر
ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ايضا ومع فرض الاستوى ينتفي الوجوب
بالاصل

مسألة الفعلان لا يتعارضان

اصلا لانهما اما ان تتناقض احكامهما او لا فان لم تكونا متماثلين كصلوة
الظهر في وقتين او مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة
او لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا اخفى في عدم التعارض
لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في اخر
مثله فلا تعارض ايضا لجواز ان يكون الفعل واجبا في وقت وجايزا في اخر
مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم
الا ان يدل دليل على ان ما فعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة
فانه اذا ترك الفعل او قرر الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا
على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول صلى
الله عليه واله وسلم ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع
حكم قد وجد نعم قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله صلى الله
عليه واله وسلم اذا زال التعبد بمثله عنه او عن الامة بعضا او كلا تجوزا
او توسعا فان كان معه اي مع فعله صلى الله عليه واله وسلم قول

بحاله فهم الكلام في هذه المسألة باعتبار ما يدل على تكرر الفعل وعلى تاسي الامة به
الى ان بعد اقسام جمعها قوله فاما ان لا يدل اي لا يقع دليل على تكرر الفعل
في حقه ولا على تاسي الامة به صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو القسم الاول او يدل
عليهما اي على التكرر في حقه وتاسي الامة وهذا هو القسم الثاني او يدل على احدهما
اما التكرر في حقه فقط او تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع وفي
كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه واله وسلم وخاصا بالامة او شاملا
له وللامة فيصير كل قسم ثلاثة وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم
شيء منهما فيصير كل قسم تسعة وقد استوفاها المص

الاول

من الاقسام الاربعة قد عرفت ان القول اما خاص به او بنا او عام فاقسامه
ثلثة اولها

القول الخاص به

عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه
او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت لا يعارض الفعل حال كونه متاخرا اي معلوم التاخر
كان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد
وتمام اذ الفرض عدم التكرار فان تقدم القول كان يقول لا يجوز لي مطلقا او في وقت
معين ثم يفعله مطلقا او في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول مع التمكن
وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق او المعين يمكن من امتثال القول فيه
والا امتنع لعدم التمكن وفرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال
كما يجي في باب النسخ ان شاء الله تعالى ومنه خلافا للاشاعرة فان جهل التاريخ
للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففي المسألة ثلاثة اقوال احدها وجوب العمل
بالقول في حقه صلى الله عليه واله وسلم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها
الوقف والسكوت عن الحكم باحدهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها
الاشارة بقوله فالثلاثة والمختار منها العمل بتقدم الفعل نفيا
للنسخ للاتباع المعارض المقتضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولا
ن القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير لحمل على التاخر على كل تقدير اولى من الحمل
على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض وثانيها القول الخاص بنا امة محمد صلى الله
عليه واله وسلم لا يعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم سوا تقدم او تاخر
اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة وثالثها القول العام له وللامة
وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم او بطريق الظهور فان كان

بطريق التخصيص في الحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ **كما تقدم** في القول الخاص
به من التفصيل وفي الخاص بأمته من عدم التعارض وإن كان بطريق الظهور وقد أشار إلى حكمه
بقوله **إلا ظاهرا فيه** صلى الله عليه وآله وسلم **فالفعل المتأخر بلا تراخ تخصيص**
لعموم القول وأما تأخره مع التراخي فنسخ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة إن شاء الله
تعالى أما إذا تقدم الفعل فلا تعارض إذ الفرض عدم التكرار ولا حكم للفعل فيما بعده
وإن جهل التاريخ ففيه الثلاثة الأقوال والمختار القول بالعمل بالتخصيص والنسخ وكلاهما
خلافا للأصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله
بطريق الظهور ولم يبين الفرق بينهما وثانيها **الثاني** من الأقسام الأربعة وهو حيث دل
دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الأمة به وهو ثلاثة أصناف أيضا أولها **المتأخر**
من القول والفعل **ناسخ** للآخر إن كان تأخره **مع التمكن** وهذا في القول **الخاص به**
صلى الله عليه وآله وسلم أما إذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة وأما إذا كان
المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز وأما
مع عدم التمكن فلا يمنع منه صلى الله عليه وآله وسلم لأنه إما أن يتأخر الفعل أو يتعمد أن يتأخر
إن تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بداء وإن تقدم كان القول
حينئذ عبثا أو بداء لرفعه حكم دليل التكرار خلافا للأشعرية في ذلك كله **ولا تعارض**
بين القول الخاص به صلى الله عليه وعلى آله وسلم والفعل المدلول على تأسي الأمة به **في**
حقنا وهو ظاهر **فإن جهل** المتقدم من القول والفعل ففيه تلك الثلاثة الأقوال التي تقدمت
وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله **فالوقف** وذلك **للاحتمال** ولا وجه للترجيح
لأن النسخ حاصل على التقديرين **و**ثانيها في القول الخاص **بنا** أمة محمد صلى الله عليه وعلى
آله وسلم وهو **مثله** أي مثل الصنف الأول ومشبه له في أحكامه لا مع جهل التاريخ فسيذكر
حكمه إن شاء الله تعالى وتحصيل المسألة أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع
التمكن أما إذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسي ناسخ للقول حقيقة وأما إذا كان تأ
خر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز وأما مع
عدم التمكن فلا يقع لأنه إن تأخر الفعل فدليل التأسي عبث أو بداء وإن تأخر القول
فهو أيضا كذلك لرفعه حكم دليل التأسي والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص
بالأمة والفعل المدلول على تأسي الأمة به في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم **فإن**
جهل المتقدم فالقول هو المختار لوجوه منها قوله **لاستقلاله** في الدلالة على تعديه

حكمه

حكمًا إلينا فلا يحتاج فيها إلى عبارة بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله
وشموله لأنه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه
يختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته أقل ومنها قوله **والاتفاق على دلالته** بخلاف
الفعل فإن من الناس من يقول إن الأفعال لا يستدل بها ولا يكون بيانا والمتفق عليه
أولى بالاعتبار ومنها قوله **والإبطال بالكلية لو عمل بالفعل** وذلك لأن القول مختص
بالأمة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لأن العمل بالقول لا يبطل مقتضى
الفعل في حق الأمة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم والجمع بينهما ولو بوجه أولى
من إبطال أحدهما بالكلية **وقيل الفعل أولى لأنه أبين من القول** إذ يبين به
القول كقوله خذوا عني مناسككم ... الصلوة والحج والمبين للشيء أكشف في الدلالة من ذلك
الشيء كخطوط الهندسة ونحوها فإن من رام تعليم العلم وأراد المبالغة في تفهيمها
يتوصل إلى تفهيم المتعلم باستعانة بالإشارة والتخطيط وتمثيل الأشكال ولولا
أن الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك **ورد** بمنع كون المبين للشيء أكشف في الدلالة من
ذلك الشيء وغاية ما ذكرتموه أنه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضا
ورجح بأن البيان بالقول أكثر فإن غالب مستند الأحكام الأقوال لا الأفعال
ولو علم التساوي بينهما **رجح القول بما ذكر** من الوجوه الأربعة للامتناع عن
المعارض فإن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا فعنّ لنا مرجح دليل من جنس آخر
على وفق أحدهما صح له **وقيل المختار الوقف** لأن كل واحد منهما مجوز
تعقيبه فيكون منسوخا وتأخره فيكون ناسخا فينبغي أن يتوقف دفعا
للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم والقول
بالوقف هنا **ضعيف للتعبد** بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا إبطال
العمل ونفي للتعبد بخلاف التوقف في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم
تعبدنا به **و**ثالثها الكلام في **العام** له صلى الله عليه وعلى آله
ولأمته وهو **نحو ما جهل تاريخه منه** أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان
مختصا بالأمة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض وتفصيل ذلك
أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن إلى آخر ما ذكر هناك سواء تناوله
القول بطريق الظهور أو النص مطلقا لأنه إذا تناوله بطريق الظهور
بلا تراخ فبفعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يخصص العموم وسواء تقدم أو تأخر

اوما دون كما يجي ان شاء الله تعالى في مسئلة بناء العام على الخاص لانه تعالى لا يستلزم ان
يكون المتاخر من العام ودليل التاسي عندنا اذ دلالته وكذا في صورة نادرة وهي ان
يطول تاخر دليل التاسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصا ودليل
التاسي ناسخا وان المختار القول مع جهل التاريخ كما تقدم في الوجوه المرجحة لكن
تقدم الوجه الرابع هاهنا ادق لو العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه
هنا لا هناك وتكه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض
المتاخرين ذهب في هذا الطرف الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة
الثالث من الاقسام
الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرر
في حقه دون وجوب التاسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو لا تعارض
فعله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخر ان القول الخاص
به صلى الله عليه وعلى اله وسلم والعام له ولامته نصا فيه والكلام فيهما كما في
الثاني
اصناف القسم في جميع الاحكام وفي الكلام في العام له بطريق الظهور
وهو انه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم
واما في حقه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام
سواء تقدم او تاخر الا في صورة واحدة وهي تاخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب
كثير من اصحابنا الى ان المتاخر ايهما كان ناسخ للاخر فان جهل التاريخ
رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه اغلب من النسخ واهون ولكون النسخ
انما يصح على المختار على تقدير ... بخلاف التخصيص وسيجي لهذا زيادة
تحقيق في مسئلة بناء العام على الخاص ان شاء الله تعالى
الرابع من الاقسام
الاربعة وهو حيث دل دليل على التاسي للامة دون التكرار بالكلية اصناف
احدها القول الخاص به وحكمه كما في الصنف القسم الاول والاخر ان
وهما الخاص بنا والعام والحكم فيهما انه لا تعارض في حقه القول الخاص
بنا والفعل مطلقا سواء تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له
ولامته لا تعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع
منه صلى الله عليه وعلى اله وسلم مرة وان سبق فكالاول اي فالكلام فيه في حقه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم كما في الصنف الاول من القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا
امتنع سواء كان نصا فيه او لا لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصا له عن

عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه يقال قد صار الفعل مع
دليل التاسي عاما معارضا للقول العام ولا يجوز الا بتراخ اللهم الا ان يكون
دليل التاسي متراخيا عن الفعل فجاز ان يكون الفعل في حقه تخصيصا ودليل التاسي
في حقنا ناسخا وحكم الخاص بنا والعام في حقنا ان المتاخر من القول والفعل
ناسخ للاخر مع التمكن والا امتنع كما سبق وهذا انما يصح اذا كان المتاخر من
قوله او فعله صلى صدور الفعل المطابق للسابق منهما من الامة وذلك بان يكون
الوقت موسعا واما بعده اي بعد الفعل من الامة فالحكم انه لا تعارض في حقهم
سواء تاخر القول او الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرار فلا يثبت الفعل
على وفق الدليل الامرة وقد وجد فلا ينسخ فان جهل المتاخر فالقول هو المختار
من المذاهب الثلاثة لما تقدم من الوجوه المرجحة له على الفعل
مسئلة في بيان حجية تقريراته
صلى الله عليه واله وسلم والخلاف فيها ولنا الخصم في تحرير النزاع فنقول
اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه او لا
فلا يخلو اما ان يكون ما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك
وبان الانكار لا ينفع في الحال او لا فان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره له من
قبل فلم ينكره مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر
لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا عليه اي ترك الانكار منه صلى الله
عليه وعلى اله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك الفعل من فاعله
مطلقا ومن غيره ايضا اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة
على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له ام لا ولكنه ان سبق تحريم له
فنسخ اي فالتقرير نسخ لذلك التحريم خصوصا او عموما وذهب قوم الى ان الحكم
المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان التقرير لا يدل على شي من الجواز
والنسخ والحجة لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب محرم
من الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو تقرير على المحرم والمقرر على المحرم محرم
واللازم باطل وان فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه واله وسلم
عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقا كما سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر

فان استبشر به فاوضح اي فهو اوضح في الدلالة على الجواز وهما اي
اي بترك الانكار والاستبشار تمسك الشافعي في القيافة اي في اثبات
كونها مستند الانساب مسلكا حقا في ذلك ومعنى الاهتداء للشي بقال قاف
الاثر قيافة اذا اهتدى له والقافة جمع القائف وهو من يعرف الاثار وجعلها
مصدرا كالقيافة غلط مشهور وتمسك الشافعي رضي الله عنه قصة
المجزز المدلجي روي انه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة
وغطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من
بعض فلما ذكرت القصة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم سر بذلك سرورا عظيما
وسببه ان اسامة كان اسود وزيدا كان ابيض وكان المنافقون يعرضون
بالطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك
وقد دخل على عايشة واسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت عايشة يا رسول
الله انت احق بقول الهذلي

واذا نظرت الى اسرة وجهه • برقت كبرق العارض المتهلل

فقال لها الم ترى الى مجزز كيف مر على اسامة بن زيد وحكى لها القصة
ورد على الشافعي بان ترك الانكار لا نسلم انه لكون الطريق الذي
استنبطه المدلجي في قوله الحق حقا بل لموافقته الحق في الواقع دون الطريق
اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار
لفلان يعزوها الى ما لكها ويده ثابتة عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل
على قوله لم يكن حكما بقوله لفسقه في محل النزاع ولا احتياج الى اقامة البينات
ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين بلغه
قول المدلجي لاجل حقية طريقه اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع
العرب الى القيافة معلوم لا ينكر فلما الحق المدلجي وهو قائفهم ما يكذبهم
سره ما ساءهم واجيب عنهما بان ترك الانكار عليه السلام والاستبشار كما
يدلان على حقية المقرر يدلان على حقية طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار
على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار به لايهام جواز
طريقه لاستحالة جواز الشي بدون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي بل
استبشر دل على حقية طريقه وهو القيافة وقد يجاب بان قول المدلجي

قد عرف حقيته المعلوم من غير طريق القيافة فلم يكن سكوته صلى الله عليه وعلى آله
وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام جواز طريقه بل لالزام
منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما يعتقدونه سواء
ولا يلزم انكارها اي القيافة لظهور انها ليست طريقا شرعية ويدل على ذلك
انها لو كانت طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كثرة غمز المنافقين
في نسب اسامة وقصدهم بذلك اذاه صلى الله عليه وآله وسلم وتكذيبه في الحاقه
اسامة بزيد ولطلبها اشد الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة اليها
علم انها ليست طريقا شرعيا فلم يجب انكارها وحكم مجزز في قيافته كحكم
كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم منكر له
على الاجمال لما اشتهر من سعيه في اماتة طرق المشركين وتحذيره من متابعتهم وعلو
شانه عن سلوك طرائقهم وتتبع اثارهم

المقصد الثالث في الاجماع

الاجماع في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم
يعزم ويقطع بالنية والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه
وهو في اصطلاح اهل الشرع نوعان عام للامة وخاص ببعضها الاول اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعده في عصر على امر ديني
اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقادا او قولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد
اذ لا يعتبر على لا يصح مخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وعلى آله
وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة واما الايمان فهو شرط فيه
خلاف نطلع عليه قريبا ان شاء الله تعالى وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانهم
ان وافقوه فالحجة قوله او تقريره وان خالفوه فلا اعتبار بقولهم
دونه وقوله في عصر يعني اي عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يرد
لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي كل عصر الى يوم القيمة
لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز
انعقاده بعد الخلاف كما يجي ان شاء الله تعالى وقوله على امر يشمل الديني كالصلوة والزكوة
والدنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا يتوقف
صحته عليه والاول متفق عليه والاخران مختلف فيهما وسيجي بيان ذلك ان شاء الله تعالى

والنوع الثاني من نوعي الاجماع هو الاتفاق من العترة كذلك اي كالنوع الاول
فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعده في عصر على امر
والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسبا
الى الحسنين في كل عصر فان قيل ذكر اهل اللغة ان العترة نسل الرجل
ورهطه وعترته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بمن ذكرتم قلنا انما هي الاستدلال على حجية اجماعهم ما دل
على ان المراد بعترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام
منهم

مسئلة

في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته
فاعلم ان الاصولية اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم
واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام وبعض
الروافض الى استحالته واليه الاشارة بقوله قيل محال واحتجوا اولا بان
اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل
امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال ورد ما احتجوا به بالمنع اي لا نسلم ان
الانتشار يمنع النقل عادة انما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب
وليسوا كذلك لجدهم في الطلب وقوة بحثهم عن الادلة والاحكام وايضا
لا نسلم ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق
بدون النقل المذكور نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو محل
النزاع قيل في الاحتجاج على استحالته ثانيا بانه لو وقع لكان عن مستند
لامتناع التحكم على الله تعالى وحينئذ مستنده اما قاطع فيمتنع جهله عادة لان العادة
تحيل عدم نقله لاستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم
ينقل علم انه لم يوجد او ظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح
وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد
ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق ورد بالمنع لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب
نقل المستند القاطع عادة اذ قد يستغنى به اي بالاجماع عن نقل القاطع
لانه اقوى منه لعدم احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول
ولا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني عادة اذ قد يكون الظني جليا فتتوافق القرائح

يحصل

الظاهر الداعي

فيحصل الاتفاق والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف
ثم بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة (الظاهر الداعي) واما العلم به فالقائلون بامكان
انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
وقيل بل يمتنع العلم به عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا انقل عنه انه
قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم في الاقطار فلا يثبت عن
كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين او
خفاء بعضهم بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم وان من انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم او رجوعهم
اي رجوع بعضهم عما افتى به قبل فتوى الاخر فيبطل انعقاد الاجماع او نحو ذلك
مما يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده ولا يعلم
له خلاف وخموله فلا يعرف كونه مجتهدا مع كونه في نفس الامر كذلك او كذبه فيما
افتى به لعذر ربما او اثنين منها او فوقهما او غير ذلك ويجوز واحد مما ذكرناه يمنع
من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف بتحقق بعضها قلنا في الجواب
عما ذكروه هذا الاحتجاج تشكيك لانه مصادم للضرورة فانا نعلم قطعا
من السلف الاجماع على تقديم الدليل القاطع على الدليل المظنون وعلى
ان المتروك لا يعارضه وقد احتج عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في ايام
الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد
فتح البلاد كان معروفا في موضعه واما نقله فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا
في امكان نقله والاكثرون على جوازه وقيل بل يمتنع نقله الى من يحتج به
عادة اذ الاحاد لا يفيد القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر
اذ لا طريق للنقل غيرهما والتواتر بعيد حصوله لوجوب استواء الطرفين
والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين
شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد
طبقة الى ان يصل الينا ورد هو اي هذا الاحتجاج ايضا تشكيك لمصادمته
الضرورة اذ يعلم قطعا من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لا شبهة فيه الاجماع
على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المتروك لا يعارضه على انه يكفي في نقل
الاجماع بالاحاد ولا يشترط التواتر في نقله على الاصح واشتراطه العراقي

وبعض الحنفيه لنا انه كالسنه ومنها ظني الدلاله وظني الدلاله منها المنقول
احادا يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعي الدلاله المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به
لان الادله ظني واحتمال الضرر في مخالفه المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون
دلاله وسندا فثبوته بالمقطوع دلالة اولى واما الظني من الاجماع فكالسنه
سوا قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماع عهده دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظنا
قلنا ممنوع بل وجدنا الظن من نقل الاحاد التابعين لاجماعات الصحابه وواقع قطعا
كوجدانه من نقلهم للاخبار **مسئله وهو حجه** شرعيه عند
اكثر المسلمين خلافا للنظام وبعض الخوارج والاماميه وان نحكي عنهم الوفاق على
كونه حجه فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم والادله على حجيته
كثيره من الكتاب والسنه والاجماع والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكر
من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئله التي لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما
هو معتمد عليه من الادله النقليه فقلنا هو حجه لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الدلاله انه تعالى جمع بين المشاقه للرسول صلى الله عليه
وعلى اله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله
ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين
المحرم الذي هو المشاقه في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان
يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم لانه لا
واسطه بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجه لان سبيل
الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل والاعتقاد وهو اي هذا الاحتجاج
من هذه الايه الكريمه ظني لانه معترض عليه بوجوه كثيره منها ان الايه تدل على
نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل
لا بالاجماع فالعجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغه الطريق فاطلاقه على
الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال
ومنها ان منطوق الايه تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباع سبيلهم
لثبوت الواسطه وهو ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقواها قوله لاحتمال
التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في مطاوعة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم

وترك مشاقته او في مناصرته او في التاسي به في الاعمال او فيما صاروا به مؤمنين
وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان الظهور والتمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع لان غيره من ادلته التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبتت حجيته بالاجماع
به لزم الدور وايضا اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز **ومن الادله**
المعتمده في اثبات حجيه الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وتقريره ان الله سبحانه وتعالى عدل هذه الامة لانه تعالى
جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله ولانه تعالى علل ذلك
بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وان لزم
منه تعديل كل واحد منها لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن الكل وان لزم
فنحن نعلم بالضروره خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم
عن الخطا قولا وفعلا واعترض بان العداله فعل العبد لانها عباره عن اداء
الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله لقوله تعالى جعلناكم امة وسطا
فيكون الوسط غير العداله لان العدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو
سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيمه بان الانبيا بلغوهم الرساله
كما نص عليه اكثر المفسرين وعداله الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهاده لا تحملها
فيكون الامه عدولا في الاخره لا في الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين
عند نزوله لان الخطاب من لم يوجد محال فالايه تدل على ان اجماعهم حق لكنا لا نعلم بقا جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وعلى اله
وسلم فلا يثبت حجيته الاجماع سلمنا لكن المراد العداله اجتناب الكباير فقط فيحتمل
ان الذي اجمعوا عليه خطا لكنه من الصغاير فلا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان
كلما اجمعوا عليه حق لكن لا دلاله في الايه على وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم ان يتبع
كلما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا ان كل
مجتهد مصيب **ومن الادله** على كون الاجماع حجه وهو
الدليل المعول عليه ما تواتر معنا عن الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وحصل
العلم به من عصمة جماعة هذه الامه عن الخطا وان الحق لا يخرج عنها الى يوم
القيمه فمن ذلك قوله عليه السلام لن تجتمع امتي على الضلاله ابدا فعليكم بالجماعه
فان يد الله على الجماعه اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله

لن يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ومن فارقهم
حتى ياتي امر الله رواه الترمذي وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين واخرجه زيد بن علي في مجموعه عن ابائه عن
علي عليهم السلام عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم من فارق الجماعة شبرا
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم
في مستدركه عن ابي ذر ونحوه اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث النبوية فمن ذلك
ما اخرجه ابو داود عن ابي مالك الاشعري عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال ان الله تعالى اجاركم من ثلث خلال ان لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا
جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وابن
ابي عاصم عن انس انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال ان الله تعالى قد اجار امتي
ان تجتمع على ضلالة والترمذي عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال
لا تجتمع امتي على ضلالة والترمذي عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا
تجتمع امتي على ضلالة ويد الله تعالى على الجماعة من شذ شذ الى النار وابن ماجه
عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا يزال طائفة من امتي قوامة
على امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم في مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة واخرج
ايضا عن عمر انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة والبخاري ومسلم عن المغيرة انه صلى الله
عليه وعلى اله وسلم قال لا تزال ناس (طائفة) من امتي ظاهرين حتى ياتيهم امر الله وهم ظاهرون
ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله و
هم كذلك ومسلم عن عقبة بن عامر انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا تزال عصابة
من امتي يقاتلون على امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تاتيهم
الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم في مستدركه عن
عمران بن حصين انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي
يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل اخرهم المسيح الدجال واحد

وبن جرير عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا يزال هذا الامر عصابة
على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى ياتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة طاهرين
عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وبن عساكر عن جابر وابن قانع وبن حبان شرح
وبن حبان عن قتادة عن انس انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال لا تزال طائفة
من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة وابو داود الطيالسي وعبد
بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لا يزال طائفة
من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتي امر الله واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال
لا يزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى ياتي امر الله والطبراني في الكبير
عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لا يبرح هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة واخرج ايضا عن معوية عن زيد بن
ارقم لا يزال ناس من امتي يقاتلون على الحق حتى ياتيهم الامر والبخاري
ومسلم واحمد عن معوية عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لا تزال طائفة
من امتي قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى ياتي امر الله
وهم ظاهرون على الناس ومسلم واحمد عن جابر عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل
عيسى بن مريم فيقول اميرهم صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة مة
لهذه الامة والترمذي عن بن عباس عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال
يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال
اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين واربعة خير من ثلاثة فعليكم
بالجماعة فان يد الله على الجماعة ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى واخرج
احمد عن رجل عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال ايها الناس عليكم
بالجماعة واياكم والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وبن جرير عن ابن عمر
والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لا يجمع الله
عز وجل امر امتي على ضلالة ابدا اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة

من شذ شذ في النار. واخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة عنه صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض
واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال
من فارق المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس
عليه امام فميتته ميتة جاهلية. واخرج الحاكم في مستدركه عن نبيه عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل النار. والنسائي
عن حذيفة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق
الاسلام. والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال
ستكون بعدي هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة او يريد ان يفرق امر
امة محمد كائنا من كان فاقتلوه فان يد الله مع الجماعة وان الشيطان مع من
فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغا عظيما. **احتج** المخالفون
بوجهين قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره. وقالوا ثانيا قال تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة
الجواب عن الاول لا نسلم ان المراد ما ذكروه لان كون الكتاب تبيانا
لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او لكلها والا لزم كون السنة
دليلا بعين ما ذكر والخصم لا يقول به. واعترض بان تبيان المبين محال تحصيل
الحاصل. واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا
يلزم تبيان المبين والا امتنع العمل بالسنة. والجواب ان الادلة الشرعية كلها معرفات
مبينات للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعرفات والمبينات على مبين واحد
وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص
وعن الثاني بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون
الاجماع مستندا اليهما لكونهما مستنده فهما اصلان له وبان الاية دلت على
عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا تنازع فيما اجمع عليه. وان
سلم ما ذكروه في الايتين كان غاية الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع

مسئلة في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة الفريقين

فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم
ورواية عن القاضي عبد الجبار واجماع العترة حجة والاكثرون
على انه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة
المتواترة اما الكتاب فقوله تبارك وتعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا. ووجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بانما
بارادته اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريد
الله من افعاله واقع قطعا فقد ذهب فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه
الطهارة التامة. والرجس المطهرون عنه ليس الا ما يستخبث من الاقوال
والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لانه معناه الحقيقي لا يخلو عنه احد
منهم. وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود
اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب. وليس المراد باهل البيت الازواج
لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد بين المراد به في احاديث كثيرة بالغة
حد التواتر على ان الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج
فان قيل قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في اهل بيته
مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شاء الله
وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه
ولابنته ولابنيه. قلنا روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية
انك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية انت على مكانك وانت على خير
وفي رواية انت الى خير وفي رواية انت من ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفي رواية
مكانك فانك على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع وقولها
بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم
هؤلاء اهلي حتى الى اخره على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك
ان سؤالها بقولها وانا معهم ونحوه لم يقع الا بعد ان تم الدعاء في جميع الاخبار
فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من اهل البيت وادخالها بعد بيانهم لا يغير
ولو سلم انها من اهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والتطهير
كاف في حجية اجماع من عداها **لا يقال** اختلاف الروايات

هذا الخبر نسمي مضبوطه لانه تعالى سعد عادة ان يروي العدد البالغ حد التو(اتر)
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبرا فاظ المعنى متضمنا لهم على
السلامة بالله تعالى كما قال الشيخ محب الدين الطبري الشافعي في ذخائر العقبى الظاهر ان
هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة رضي الله عنها عليه اختلاف
هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة ويحقق ما ذكره في ذخائر
العقبى رواية عن عائشة وزينب **فان قيل** اذا لم يرد به نساء النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ولا دخلن في المراد كان المعنى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله
فان العبرة اجماعهم حجة وهو غير مستقيم لا يقع مثله في القرآن **قلت** لا يلزم
التنافر من عدم دخولهن اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن مخاطبة تعالى بما
يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبأولاد
الذين طهرهم الله واذهب عنهم الرجس يوضح ما ذكرناه ان اكثر الروايات والمفسرين
على ان الاية لم تنزل في نساء النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يرد بها ولو كان منها
فما الطعنوا عليه ومن ذلك ما رواه ابو طالب عليهم في اماليه بالاسناد الى ام سلمة
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ثم قرأ هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فجئت لادخل معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الا(مام)
ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الاية انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كساء
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال وام سلمة
على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى عمرة بنت
افعى قالت سمعت ام سلمة ام المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الاية في بيتي انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة جبريل
وميكائيل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وانا على باب البيت فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك
على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واخرج مسلم عن عائشة قالت
خرج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه مرط مرحل اسود فجاء الحسن فادخله ثم

جا الحسين

جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها
قالت نزلت هذه الاية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير وانت من ازواج
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واخرج ايضا عن انس قال كان رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم حين نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلوة ويقول الصلوة اهل البيت انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل
للحاكم الامام ابي القاسم الحسكاني المحدث النيسابوري رحمه الله باسناده الى انس بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج
الى صلوة الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدري وعن ابي
الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من طرق متعددة بالمعنى واكثر الفاظه
لم يختلف في بعضها الا في عدد الاشهر وفيه بالاسناد من طريق الى البراء بن عازب
قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم بها [illegible] ردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي وفيه
بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
دعا عليا وابنيه وفاطمة فالبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي وفيه
بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وليس في البيت
الا فاطمة والحسن والحسين وعلي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم هؤلاء اهلي وفيه بالاسناد
الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت اية التطهير جمعنا رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم واياه في كساء لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى حصين بن ابي جميلة قال لما اخرج
الحسن بن علي عليهما السلام بالمدائن وهو بالكوفة وطعن بخنجر في فخذه [illegible] شهرين

ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم
واهل البيت الذين سمى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفيه بالاسناد من بعض طرقه الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس
يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت
الذين قال الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي بعضها زيادة قال فما رايت اكثر باكيا من يومئذ وفيه بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص
انه قال لمعوية بالمدينة لقد سمعت من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في علي ثلاثا لان يكون
لي واحدة منها احب الي من حمر النعم شهدته وقد اخذ بيد ابنه الحسن والحسين
وفاطمة وقد جار الى الله عز وجل وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى سعد ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم لعلي ثلثا لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي وساق الحديث لطوله اختصرته

وفيه بالاسناد

من طريق الى سعد ايضا قال امر معوية لعنه الله فقال ما منعك ان تسب ابا تراب
فقال سعد ما ذكرت ثلثا قالهن له رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فلا اسبه
لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم يقول له وخلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء
والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله فتطاول لها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
ادعو عليا فاتى به وهو ارمد فبصق في عينه ودفع الراية اليه ففتح الله عليه
ولما نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
دعا رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وقال
اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح
هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب
صحيح من هذا الوجه وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى ابي سعيد الخدري في
قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

حديث المنزلة

تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة و
الحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء فقال هؤلاء اهل
بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احديهما زيادة
وام سلمة على الباب فقالت يا رسول الله الست منهم فقال انك لعلى خير والى خير
وفيه باسناده الى من سال عطية عن هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال اخبرك عنها بعلم حدثني ابو سعيد الخدري
انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وفي الحسن والحسين وفاطمة
وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انك بخير والى خير وفيه بالاسناد من طريق الى عطية عن ابي سعيد ايضا في هذه
الاية انما يريد الله الاية قال نزلت في النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد الى عطية قال سالت ابا سعيد الخدري
عن انما يريد الله ليذهب الاية فعد النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعليا وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد من طريق الى ابي سعيد الخدري
قال جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اربعين صباحا الى باب علي بعد ما
دخل بفاطمة فقال السلام عليكم اهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي احديهما انا حرب لمن
حاربتم وسلم لمن سالمتم وفيه عن ابي سعيد الخدري قال لما نزلت هذه الاية
وامر اهلك بالصلوة كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجيء الى باب علي صلوة
الغداة ثمانية اشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفيه عن ابي سعيد عن نبي الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة قال كان يجيء الى باب علي تسعة اشهر
كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس قال دعا رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم الحسن والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس

ويطهركم تطهيرا نزلت في رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفاطمة وعلي
والحسن والحسين والرجس الشك وفيه بالاسناد الى علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه في الجنة قال جمعنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في بيت ام سلمة انا وفاطمة والحسن والحسين وحسنا وحسينا ثم دخل
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم ضمنا ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة
يا رسول الله فانا ادخل معهم فقال انت مني وانت منه وانت على خير اعادها
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثلثا يصنع ذلك وفيه بالاسناد الى
عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى رحمة هابطة
من السماء قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب انا يا رسول الله قال
ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن يساره
وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري وقال اللهم ان لكل نبي اهلا
وان هؤلاء اهلي فانزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فقالت زينب الا ادخل معكم فقال مكانك انك على خير ان شاء الله تعالى اخرجه عنه
من ثلث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى عائشة ام المؤمنين قالت
خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء
الحسن بن علي فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه
عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى جميع بن عمير قال
انطلقت مع امي الى عائشة فسالتها امي عن علي فقالت ما ظنك برجل كانت فاطمة
تحته والحسن والحسين ابنيه ولقد رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
التف عليهم بثوبه وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على خير ولم يدخلني معهم
اخرجه من ثلث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع
قال اتيت فاطمة عليها السلام اسالها عن علي فقالت توجه الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فجلست انتظره حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومعه علي
وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا وفاطمة

فاجلسهما

فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه
او قال كساءه ثم تلا هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق في احدها احمد بن حنبل واللفظ
له والمعنى واحد ورواه ابو بكر بن ابي شيبة عن الاوزاعي وفيه بالاسناد الى واثلة
بن الاسقع مثله وفيه زيادة وقلنا لواثلة ما الرجس قال الشك في دين الله وفيه بالا
سناد من طرق عدة الى فاطمة الزهراء انها اتت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فبسط لها ثوبا فاجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فاجلسه معها ثم جاء حسين فاجلسه
معهما ثم جاء علي فاجلسه ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وانا منهم اللهم
ارض عنهم كما انا راض وفيه بالاسناد الى ام سلمة من عدة طرق ان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساء ثم قال اللهم هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول
رسول الله وانا منهم قال انك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال
هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روي في هذا الباب وفيه بالاسناد اليها
رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين
وجبريل يملي على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله يملي على علي عليه السلام
وفيه بالاسناد اليها ايضا قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين
وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انت من صالحي نسائي ولو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى
حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعيد المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين
عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة واكثرها قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير وفي بعضها انك من ازواج
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وما قال انك من اهل البيت وروي في كتاب درر السمطين
للزرندي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم بطرق متعددة ان هذه الآية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب اسباب
نزول القرآن للواحدي عن ابي سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي

مثله وقال رواه الطبراني وروي في الشفا للقاضي عياض نحوه وفي ذخائر العقبى
كذلك بطرق متعددة وفيه قالت أم سلمة وأنا معهم يا رسول الله قال أنت على مكانك
وأنت على خير أخرجه الترمذي على اختلاف الروايات ورواية الخبرات من أن
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن عمر بن أبي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وأم سلمة وواثلة بن الأسقع وعائشة وأبي سعيد الخدري أخرج الترمذي حديث
عمر بن أبي سلمة وقال هذا حديث حسن صحيح وأخرجه أيضا الدولابي وحديث واثلة
أحمد وأبو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبي سعيد الخدري أحمد في المناقب
والطبراني وفي كتاب المصابيح لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي من الصحاح عن سعد
وعائشة مثله ولو استقصينا في هذا المعنى من الأحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود
وفيما ذكرناه ارتياد إلى ما أغفلناه **فإن قيل** النص على علي وفاطمة والحسن
والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسنين **قلنا** ليس المراد من تنصيصه إلا
إخراج من يتوهم دخوله في أهل البيت من الأزواج والأقارب وتخصيصهم ببيان
كونهم أهل البيت لأنه لم يوجد من أهل البيت وقت نزول الآية غيرهم وإلا فشمول
أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين عليهم السلام أنه قال لرجل من أهل
الشام أما قرأت الأحزاب إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا
قال ولأنتم هم قال نعم

الدليل الثاني من الكتاب العزيز

قوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى دلت الآية على
أن مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق وإلا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق
يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق
إلا الضلال والمراد بالقربى أهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالإسناد إلى علي عليه
السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا إلا كل مؤمن ثم قرأ قل لا أسألكم
عليه أجرا إلا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في أماليه بالإسناد
من طريقين إلى ابن عباس قال لما نزلت قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قالوا
يا رسول الله ومن قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره

في الكشاف في تفسير هذه الآية الكريمة وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا من بضع عشرة
طرقا إلى ابن عباس وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي
الشافعي في مناقبه وغيرهم والأحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جدا
تركناها اختصارا واستغناء بما يفيد المطلوب من الأدلة **وأما السنة فقوله**
صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا
من بعدي أبدا كتاب الله وعترتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه
المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلى آخره وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وهذا خبر مشهور
تلقته الأمة بالقبول وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به
لن تضلوا من بعدي أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي إلى الحق عليه السلام في الأحكام وفي الجامع الكافي
إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفتان بعدي وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني
إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم إني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي
أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الإمام أبو عبد الله
الجرجاني وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني قد يوشك أن أدعى فأجيب وإني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي إنهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه أيضا الإمام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وهما ال
خليفتان بعدي رواه أيضا الإمام أبو عبد الله **ووجه الدلالة**
في هذه الأحاديث وما في معناها أنها أفادت أن حكم
التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجبا لكونه حجة لا يجوز مخالفته
فكذلك التمسك بجماعتهم **ووجه آخر** وهو أنه يفهم من قوله تارك
ومخلف وخليفتين حجية إجماعهم وذلك لأن المستخلف يكون بعد من استخلفه قائما مقام
من استخلفه وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم الحجة في حياته ويكون خليفته

الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع
الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه
عبثاً ولغواً والازم ظاهر البطلان وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم
في مستدركه عن ابي ذر الغفاري وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني
ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وامثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة
المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطا لما كان كذلك وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السماء رواه الامام ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان
متبعهم مخطياً لكان غير آمن وقوله صلى الله وعلى اله وسلم ان اهل بيتي
فيكم كباب حطة رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فاين يتاه بكم عن علم تنوسخ من اصلاب اصحاب السفينة حتى صار
في عترة نبيكم رواه الامام المهدي عليه السلام في الغيث مرفوعاً ووقفه
على علي الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم
وهذه الاحاديث وان كانت بعضها احاداً فقد تواتر منها القدر المطلوب
لا شتراكها فيه ولنذكر من ذلك ان شاء الله صالحاً مستطرداً فنقول روى الهادي
الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وهوى وفيه
عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض والنجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون واذا ذهبت
النجوم من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى
الرضى عن آبائه اسناداً متصلاً الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها زج
في النار وبها بالاسناد المتصل كذلك النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي
امان لامتي وفي امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي
سنده الى سلمة بن الاكوع وهو الصافي وذخائر العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زج به في النار وفي امالي

ابي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت اباذر يقول وهو
آخذ بباب الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا
ابو ذر سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم يقول اهل بيتي فيكم مثل
سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك وهو في امالي المرشد بالله ولفظه
رايت اباذر رضي الله عنه اخذ بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد
عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل
باب حطة في بني اسرائيل وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله
غفر له وفيه بالاسناد الى ابي موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي
عن ابيه الحسين عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء فويل
لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تأخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ان مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد
الى ابن عباس نحوه مع حذف ان من اوله وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحوه مع حذف
ان من اوله وزياده ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخر
وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لاهل
الارض فاذا هلك اهل بيتي جاء اهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون قال اخرجه
ابن المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم الغفاري قال وعن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل
بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه
احمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطا

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم
امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا
خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان قال اخرجه الحاكم
وقال الحاكم في المستدرك هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى بلا اسناد
الى ابي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب
حطة في بني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق هذا لفظ احدهما
ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال ولم يذكر قوله
ومثل باب حطة الخ قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه
الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط
من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب
عن حنش قال واخرجه ابو يعلى ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه
بلفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق
وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال واخرجه البزار من طريق سعيد
بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه الفقيه ابو الحسن المغازلي في
زوائده ومن فاتنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني
وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي في المناقب الا انه
قال ومن تأخر عنها هلك وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قال مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال
رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال رواه
الطبراني في الصغير والاوسط وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد الليثي المعروف بالسقيفي
وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الملا
في سيرته وفيهما ايضا عن علي عليه السلام قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل

بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زج
في النار قال اخرجه ابن السري وفي الشفا للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى
آله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط
والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع السيوطي اخرجه البزار
عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان
لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد وابو يعلى
في مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من
الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس والطبراني في الكبير
عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن
جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي من بعدي
فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي
القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا من بعدي كتاب
الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما
اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
ولا يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في جواهر العقدين واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب
واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به

واخذ به كان على الهدى ومن اخطأه ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به
واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ۔ وابن ابي شيبة وابن سعد واحمد
وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني اوشك ان
ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير خبرني انهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ۔ ورواه السمهودي في كتاب
جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وفيه ان النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله
مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل بيته كمثل باب حطة من دخله غفر
له الذنوب ۔ وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ۔ والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعاء
الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفوني في
الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله
وطرفه بايديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولا تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم
منكم ۔ واحمد والطبراني عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ۔ والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده
عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم ما ان
اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ۔ والحاكم في مستدركه
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت
مولاه فعلي مولاه ۔ وابن ابي شيبة والخطيب في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله
وعترتي

وعترتي اهل بيتي ۔ والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ۔ والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه
عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم كأني قد دعيت فاجبت
اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا
كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا
ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذي كان قبله واني اوشك ان ادعى فاجيب فما انتم
قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا
اشهد معكم اني فرطكم على الحوض وانتم واردون على الحوض وان عرضه ابعد ما
بين صنعاء وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في
الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف
بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والآخر عترتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وسألت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه ۔ والطبراني في الكبير والحاكم والحكيم عن ابي الطفيل
عن حذيفة بن اسيد من حديث طويل في حديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم واني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني
فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به
لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا
حتى يردا علي الحوض ۔ وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن
والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن وجه
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني

وانتفع بهما فانه سيصيبه بعدي اثم ثم قال يا ايها الناس اني خلفت فيكم كتاب
الله وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي كالمضيع
لعترتي اما ان ذلك لن يفترقا حتى القاه على الحوض وفي الكامل المنير للقسم بن ابرهيم
عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم
حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما
الثقلان يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض
طرف بيد الله وطرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي
اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي
الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليهم السلام قال قال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان من بعدي
وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه اسنادا متصلا الى علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت فاجبت
واني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي
المرشد باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما
وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الثقلين واحدهما اكبر من الآخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وفيه ايضا بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا
علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد
الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم يقول يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض

وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفيه
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت قال
سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي
وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وروى ذلك باسانيد
عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم وفي حقائق
المعرفة للامام احمد بن سليمن عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان امة اخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة وافترقت
امة اخي عيسى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلث
وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع منه ذلك ضاق به
المسلمون ذرعا وضجوا بالبكاء واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا
بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال
صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر وكل
فرقة من فرق الاسلام تلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ثقلين احدهما
كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة
وعترتي اهل بيتي فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان المرأة تكون
مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله
وعترته وعصبته وعشيرته الذين حرموا الصدقة بعده وفي
جواهر العقدين للسمهودي الشافعي رحمه الله طيب تربته السروه قال اخرج
في المسند ذلك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط
الشيخين ولفظ الطريق الاولى لما رجع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات فقممن ثم قال كأني
قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب

الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض ثم قال ان الله تعالى مولاي وانا ولي كل مؤمن ولفظ
الطريق الثانية نزل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بين مكة والمدينة
عند شجرات خمس دوحات عظام فكنس الناس ما تحت الشجرات ثم راح
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشية فصلى ثم قام خطيبا فحمد الله
عز وجل واثنى عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان يقول ثم قال ايها
الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل
بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
واهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال واخرجه الطبراني
وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روى حديث الثقلين الجماهير
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته كعلي عليه السلام
وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وام هانئ وام سلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد
بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة
بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة الانصاري وابي ليلى
وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وفي استقصاء مخرجيه وطرقه تطويل لا يليق بهذا
الكتاب وبنحو حديث السفينة وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب
احتج الناصر بحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره
ان كثيرا من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان
قولهم حجة لانكر ولو نادرا والجواب انا لا نسلم اجماع الصحابة
على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر ولو
سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع

مسئلة اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة

من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يقول اتفاقهم حجة ولما كانت
هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره
بل على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى الله

عليه وعلى آله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها
وآخرون انه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد
دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى وجب على الكل
اتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب انه على ظاهره وانه حجة في جميع
الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة غير حجة
لان ادلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم انه يثبت
قضاء العادة بان اتفاق مثلهم من العلماء المجتمعين الآخذين بالاجتهاد
لا يكون الا عن دليل راجح على غيره يقتضي ان يكون اجماعهم حجة ظنية فجوابه
انه ممنوع لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح قريب راجح لم يطلع عليه البعض
وان سلم لزم في كل جمع كذلك اي كجمع المدينة اذ لا اثر للبلاد وما كان لا يعول
به وان قال به غيره كما حكى الآمدي وغيره عن بعضهم القول بان اجماع
اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم
وقيل باجماع البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل
اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن جهم وقيل اجماع الكوفة وحدها
والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتمد
خلاف اكابر الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في
الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المدائن وفي غيرها
وبطلانه معلوم و قالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانيا قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما المدينة كالكير تنفي الخبث اخرجه البخاري ومسلم
والترمذي عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع
طيبها ونحوه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المدينة قبة الاسلام ودار الايمان
وارض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة
قلنا ما ذكرتم من الاحاديث غير مفيد للمطلوب لانه انما يدل على فضلها
لما علم من وجود البواطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما
اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي وردت في
فضلها اخبار لوصف غيرها كذلك اي كالمدينة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في مكة
ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك

اخرجه البخاري والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن
ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم والله انك لخير ارض الله واحب ارض
الله الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي
وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي
بن الحمراء وروي عن جابر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لا يسكن
مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالشام فان الشام
صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها
فبسخطه ومن دخلها من غيرها فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي امامة
ونحوه اي نحو اجماع اهل المدينة **قول الشيخين** ابي بكر وعمر في انه غير
حجة خلافا لبعض [illegible] فقالوا انه حجة استدلوا بقوله صلى الله
عليه وآله وسلم **اقتدوا باللذين من بعدي** ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره
والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما والجواب انا لا نسلم انه امر
للكل واجب حتى المجتهدين بل للمقلدين خاصة والحديث **لبيان اهلية التقليد**
اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلد لهم لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان
خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه
جمعا بين الخبرين **و** نحوه ايضا **قول الصحابي** فانه ليس بحجة على صحابي آخر
بالاتفاق **ولا على غيره** اي الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو
قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه و
الكرخي من الحنفية وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري
ومحمد بن الحسن والرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل
في رواية عنه ان قولهم حجة ورجحه الفناري من متأخري الحنفية وادعى انه
قال انه الذي اختاره المتأخرون منهم قال ابو طالب وقد اختلف
القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبه ومنهم من يوجبه
ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم
مزية على قول الآخرين فعليه ان ياخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول
ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما منهم ترجح على غيره

ومنهم

ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة يفصل بين ان يكون ذلك القول منهم على
سبيل الحكم والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبه في الاول
دون الثاني وروي عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس وقال
الرازي والسبكي انه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف
من النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الاحكام **و** استدل القائلون
بحجية قول الصحابي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم **اصحابي كالنجوم** بايهم اقتديتم
اهتديتم **ونحوه** مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في كثير من الصحابة مثل قوله
اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وتمسكوا
بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه
وغيرهم عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهتدوا بهدي عمار امر
بالاقتداء بهم واخبر ان الاقتداء بهم والاهتداء بهم هدى وذلك يدل على وجوب
الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لم يكن اهتداء ولا رشدا والجواب
ان الخطاب في الاحاديث المذكورة **للمقلدين** خاصة **لانه خطاب
للصحابة وليس بحجة عليهم اتفاقا** على ان حديث اصحابي كالنجوم
مقدوح في رواته قال والدنا قدس الله روحه رواه جعفر بن عبد الواحد
الهاشمي القاضي قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابو زرعة روى احاديث
لا اصل لها وقال ابن عدي يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات وقال فيه
الذهبي في ميزانه ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء
منها اهتدى وروى السيد محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي
تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين
والبزار ونحوا السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه ابو داود و
ضعف اياه ايضا وقال البخاري وابو حاتم متروك وتركه ابو زرعة
وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي
عن نافع عن ابن عمر قال وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين
لا يساوي فلسا وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك
وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروى القضاعي من طريق [illegible]

عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا اصل له في حديث مالك ولا من فوقه ونحو عمل اهل المدينة في عدم الحجية مخالف القياس من اقوال الصحابة على المختار واحتج القائلون بحجيته بانه يعلم لزوم حجية نقلية لمخالفة القياس اذ لا بد من مستند والا كان قائلا في الشرع بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة سمعية والجواب انه يلزم مثل ذلك في الصحابي فيجب عليه موافقة مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به ويجري مثله ايضا في التابعين فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع الا

قول علي عليه السلام فانه حجة لتواتر الآثار فيه بمعنى

من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها اخرجه الترمذي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب اخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم يكن بحق سعه لم يكن للحكمة والعلم عن آخرهما إلا السوى بابا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة علمي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني اخرجه البزار عن انس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فان ربي عز وجل غرس قضبانها بيده فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلالة اخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن الجنة التي وعدني ربي قضبانا من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه المطير والباوردي وابن شاهين

وابن

وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وانت على الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا عمار ان رأيت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من فارق عليا فارقني ومن فارقني فقد فارق الله عز وجل اخرجه عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب اخرجه الديلمي عن سلمان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأته من بابه اخرجه الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله واشد الناس حبا وتعظيما لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه ايمان وبغضه نفاق والنظر اليه رأفة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الطبراني عن سلمان وابي ذر معا والبيهقي وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة في ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا ستخضب من هذا يعني لحيته من رأسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس انطلق فادع

لي سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم
وعلي سيد العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبريل
امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون
من بعدي اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يكون بين الناس
فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني عن كعب
بن عجرة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحق مع ذا الحق مع ذا يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد
بن منصور عن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا وهذا حجة
على امتي يوم القيمة يعني عليا اخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام
انه قال ما ضللت ولا ضل بي ولا نسيت ما عهد الي واني لعلى بينة من ربي بينها
لنبيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبينها لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر
وعنه بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة
مررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة قال لك في الجنة احسن
منها فلما خلى له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا قلت يا رسول الله ما يبكيك قال
ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله في سلامة من ديني
قال في سلامة من دينك اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابو الشيخ والخطيب
وابن الجوزي وابن النجار وعنه قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم
قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا
الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج
ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم قال لعلي انت تقتل على سنتي وروى الفقيه العلامة ابراهيم بن محمد الصنعاني
في كتاب اشراق الاصباح عن محمد الباقر عن ابائه عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
خذوا بحجزة هذا الاصلع الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ
بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته
اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله وروى ايضا في حديث طويل عن جرير بن عبد الله
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واوفر الناس حظا

وافقه

وافقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي
من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مؤمن
ولا يبغضه الا منافق كافر وهو علم الهدى واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن
فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي
وابو داود وابو نعيم في الحلية عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي
ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ وابو نعيم في الحلية
عن ابي برزة من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان عليا
راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين
من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج محدث الشام محمد بن يوسف
الكنجي الشافعي باسناده الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني
وهو فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال
يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو خليفتي من
بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم يقول سيكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب
فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيمة وهو الفاروق بين الحق والباطل
واخرج عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل اول
من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم
الوصيين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء
علي فقال من هذا يا انس فقلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مستبشرا وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي
عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي قال اخرجه ابو نعيم في الحلية
واخرج ايضا عن انس قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى ابي برزة الاسلمي
فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب
فقال انه راية الهدى ومنار الايمان وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني فقال

(وهو لا يبغضه)

اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين واخرج
عن ابن عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكر غير
واحد من ائمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري
والثعالبي وغيرهم واخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل مخاطبا لعلي انت تؤدي ديني
وتقاتل على سنتي وانت باب علمي فان الحق معك والحق على لسانك وفي امالي
ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه وآله وسلم في حديث
طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي
هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يتبرأ بعضهم
من بعض فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب
فان سلك الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار
ان عليا لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي
طاعة الله عز وجل ويدل [illegible] ان قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك
هم خير البرية نزلت في علي واتباعه وخرج ذلك عن علي عليه السلام وابن عباس
وابي برزة وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن آبائه وجابر بن عبد الله الانصاري
وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه واما
ايجاب حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي وابن عباس وعمر وابن عمر
وابي ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي برزة وابي سعيد الخدري
وابي هريرة وزيد بن ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعائشة وعمار بن ياسر
وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران بن الحصين وابي ليلى الانصاري وجرير بن [illegible] البجلي
وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريدة بن الحصيب وسلمة بن الاكوع وسهل
بن سعد الساعدي وعبد الله بن حجر الخزاعي وعامر بن سعد وغيرهم ولن يكون حبه
علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه

مسألة

في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما
لا يشترط ولها اطراف :. الطرف الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر

مع الصحابة اذا حضر معهم الخوض في الحادثة والمختار وفاقا للجمهور ان التابعي
المجتهد يعتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة الدالة على حجية الاجماع
بعد اجماعهم على الخصم يعني ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط
انقراض عصر المجمعين من دون رجوع منهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبر
ومن لم يشترط لم يعتبره وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة
وعزا الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض
المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية واحتجوا بما روي من عائشة انكرت
على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض المسائل وزجرته عن ذلك
وقالت فروخ تصقع مع الديكة والجواب ان انكار عائشة
على ابي سلمة اما لوقوعه بعد الاجماع من الصحابة او كون النص الذي سمعته عائشة
من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الحادثة واقعا على خلافه وانكارها
عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد
على ان قولها بانفرادها لا حجة فيه وعلى تقدير تمامه فهو معارض بانهم
يعني الصحابة سوغوا اجتهاد مثل شعبة وشريح والحسن والتسويغ دليل الاعتبار
روي انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني
وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده
وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل عن مسألة فقال سلوها الحسن البصري
وربما سألوا انا شيئا فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ
ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق
وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمة
بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل
للوفاة اي المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس هي بعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر
وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس
لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة و[illegible]
اي قلة فانه [illegible] كاجماع من عدا ابن عباس على العول و[illegible] اما ابو موسى الاشعري
على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه
ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم الزكاة على الهاشمي

لو لم تعتبر اذ لم يثبت انعقاده بدونه كل الامة
فان نشأ التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد
بعد اجماعهم حصل [illegible]

الطرف الثاني في بيان المخالف

مع ما روى عن ابي حنيفة ومالك من الجواز ش والمختار وفاقا للجمهور
ان الناد ر المجتهد كذلك اى معتبر كما لا يجمع الصحابة فلا ينعقد
اجماع مع مخالفته كذلك لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض
ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه
وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة
الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان عليه السلام ميل الى هذا
القول ومن الناس من قال ان كان الاقل يبلغ حد التواتر لم ينعقد
الاجماع دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة
الاجتهاد في مذهب المخالف اى المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا
به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في
تحليل المتعة فلا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر
حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب ش احتج القائلون
بانعقاده بان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
ونحوه من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين وذلك كما يقال هم يعني بني تميم
يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليكم بالسواد
الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الشيطان
مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وبان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على
اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عبادة والجواب
عن الاول ان صدق المؤمنين على الاكثر مجاز فان الجمع المعرف باللام حقيقة
في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف
الاصل وعن الثاني بان المراد عليكم بالسواد الاعظم كل الامة لان كل ما عدا
الكل فالكل اعظم منه والا فدون النصف من الامة لو بلغ احد
لا يصح ولا يصح فحجية قول العدد الزائد على النصف والاجماع على خلافه
وعلى الثالث بان المراد بالشذوذ المخالفة بعد الموافقة وعن الرابع
بان المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب وعن الخامس
بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد يحضره من عدلين
كاف احتج ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود راجح فتكون
به

به لانه لو قدر تكون متمسك المخالف النادر راجحا لكان بعيدا والجواب
ان نمنع رجحيته مع الاقل بل الادلة ممنوع كيف وقد قال النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ما اختلف امة بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها
اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسكنا التابعي والنادر بينهما عموم
من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي
الكثير والنادر الذي ليس تابعي

الطرف الثالث

انه لا يعتبر
من سيوجد من الامة الى انقطاع دار التكليف اتفاقا بين القائلين بحجية الاجماع
لان فائدة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة
فلو اعتبر ما في اجماع المكلفين جميعا الى اخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعده
تكليف فيكون اجماعهم حجة فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين فسياتي الخلاف
فيه ان شاء الله تعالى

الطرف الرابع

انه لا يعتبر فيه الا المجتهد ولا يعتبر
غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثر وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني ولو
كان عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني
قال ابو طالب عليه السلام ما يحتج بالاجماع فيه منه ما يشارك العوام في معرفته
الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتبر في اجماع العامة عليه مع الخاصة على
التفصيل ويعتبر في لهم فيه وذلك كعلمهم بان يومي العيد لا صيام فيهما وان
الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة
في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى مما يشارك العوام في معرفة الحكم المجمع
عليه على التفصيل وان لم يعرفوا الا على سبيل الجملة والثاني يعتبر اجماعهم على الجملة
من حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل ما يجمع عليه علماء الامة وانهم لا
يخالفون في ذلك وذلك كحكم من تزوج المراة في العدة او وطئها في الحج او المحرمة
والسهو في الصلاة انتهى ش والحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل
يعتبر المقلد الاصولي خاصة لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها و
معقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصة لعلمه
بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا في الاحتجاج للمذهب الاول المقلد
يجب وفاقه للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقه يقتضي حجية قول المجتهدين

اى كونه حجة تامة فلو اعتبر غير المجتهد لكان قوله جزءا من الحجة ولو
كان كذلك لزم النقيض لكون قوله حجة وهو كونه ليس بحجة لا نعدام
الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذى ذكرناه
والفرق ان المقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يعيب ان المطلوب لو حق
التقليد على الاصولى والفروعى والتقليد اتباع قول المجتهدين فمخالف قولهم
عاص لا يعتبر وقد احتج ابو الحسين البصرى على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة
انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان تحكم بغير دليل
فهى انما عصمت عن الخطا فى استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال
على الحق اذ لا تعصم فيه

الطرف الخامس

فى اعتبار الكافر والمبتدع بالتاويل وفاسقه كالخوارج فنقول فى المتاول اربعة اقوال الاول لا اعتبار للكافر
بالتاويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من دونهما وننسبه فى الفصول الى
بعض ايمتنا وابي هاشم وجمهور الاشعرية القول الثانى عدمه اى عدم
الاعتبار مطلقا اى فى كافر التاويل وفاسقه وننسبه فى الفصول الى جمهور
ايمتنا وابي على والقاضى عبد الجبار والقول الثالث تعتبر الفاسق فى حق نفسه
اى الا فى حق غيره فلا ينعقد بكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من
سواه والقول الرابع تعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالى وقول
خامس يروى عن جعفر بن مبشر انه تعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والرافضة
وذلك لانهم يسبون بعض الصحابة ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام
وعثمان وجلة الصحابة واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن على عليه
السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة ايضا وقول سادس
عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون فى البحث لا النقل لانهم افسدوه
على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما تعدوا المنسوخ عن غيرهم وطرحوا الناسخ الذى
يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم اذا عرفت ذلك فالقائلون
بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتاويل من ايمتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامة عندهم
والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة المشهود لها
بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين
الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان واما فاسق التاويل

ما لا يوجب اعتباره لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا تنتهض بدونه
لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامة والعلم بخطائه فى امر لا يوجب العلم بخطائه
فى كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع فى وفاقه ما يؤدى اليه اجتهاده
وذلك يقتضى ان لا ينعقد الاجماع عليه فى حقه واذا لم ينعقد فى حقه استحال
تبعض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه احتج النافون لاعتباره
بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة له والجواب منع عليه الوصف للحكم بل

الطرف السادس

انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة فلا يصح قياس الفاسق عليه
فى الخلاف فى اشتراط كون المجمعين من الصحابة والمختار وفاقا لاكثر العلماء ان الاجماع
لا يختص بالصحابة وحجيتهم بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا للظاهرية واحدى الروايتين
عن احمد بن حنبل لنا العموم المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة واحتج
المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابة فيه لزوم مخالفة اجماعهم على
جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انا نعقد
اجماع الصحابة قبل مجئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه
الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم فى شئ منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا
والجواب انا ذكرتم منقوض بمثله فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد
مما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم فى شئ منها والملازم باطل
بالاتفاق والحق ايضا يعنى مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد فى مسائل الخلاف
قضية عرفية وهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع
وقد وقع الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل ما دام
لا قاطع فيه وكما وقع الاجماع الثانى زال الحق وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم
مشروط به فيزول بزواله

الطرف السابع

فى الخلاف فى عدد التواتر
هل يشترط فى الاجماع ام لا المختار وعليه الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل
فانه متناول للاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين واشترطه الجوينى
ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع
لما حصل عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان استحالة العادة فى غير متفق عليه
ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجة
على المختار لتضمنه اى لتضمن الدليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة

وانتهى

[illegible]

فلو لم يكن قول الواحد حجة لخولف مضمون النهي وانه لم يخالف من بعده وقيل
لا يكون قول الواحد حجة وهو قول الباقلاني من اصحابنا والسبكي لان الاجماع
هو المعنى عنه الخطا فلا يقطع بانتفائه عن قول الواحد لعدم صدق الاجماع
فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا لا نسلم مخالفته صريح الدليل
لنسلم مخالفته مضمونه

الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر

والمختار
انه لا يشترط الانقراض وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة
لذلك الذي ذكرنا وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض وقيل يشترط
وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصّل فقال ان كان
الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان
كان الاجماع من ذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين عن الانكار
مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي
الجبائي كما يجي ان شاء الله تعالى وقال الجويني ان كان عن قياس كان شرطا والا
فلا واليه الاشارة بقوله وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع
المجتهد عن اجتهاده لكن الرجوع جائز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في
منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قالوا قال علي عليه السلام كان رايي وراي
عمر ان لا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة
احب الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا
نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه
لا على قول كل الامة ولو سلم ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبد الله
وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز ايضا

مسألة

اذا قال واحد او جماعة بقول فاما ان ينتشر او لا ان لم ينتشر فعدم
الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم
فيه قول او لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو اجماع ظني وقيل حجة وقال
الرازي وابن الحاجب ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر فعرف به
الباقون ولم ينكر احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم
فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالتفضيل بين عمار او حذيفة فلا اجماع ولا
حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضى ولكن

ونتج

وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضى وان كان قطعيا
مسألة الامامة قطعية لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية
والخوف من اختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا
فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا سواء قلنا كل
مجتهد مصيب ام لا لان المخطئة يقولون بان المخطي معذور معفو عنه مخاطب
بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان قول البعض وسكوت
بعض قبل تقرر المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ففيه اقوال
خمسة قيل هو اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية وبعض
الشافعية وهو قول الشافعي القديم وقيل هو اجماع بعدهم اي بعد انقراض الماكثين
والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجة
ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الباقلاني
وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة والقاضي جعفر وبه قال
الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان القول في الفتيا فهو اجماع
وان كان في الحكم فهو لا ايهما اي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهو مذهب ابي علي
ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي والقول الخامس وهو المختار وبه قال الامام احمد
بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والاسدي وابن الحاجب وهو الظاهر
من كلام الامام الهادي والمؤيد بالله احمد بن الحسين عليهما السلام انه حجة ظنية يحتج بها
كسائر الظنيات لنا انه حجة فيما اخترناه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت
من الكل عادة مع اعتقاد المخالفة لا تزى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق
ظنا كالقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول
الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار
الاحاد فوجب العمل به وقد احتج القائل بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور
السكوت في الموافقة فقلنا في الجواب عليه وهذا غير كاف للاول لانه يدعي
كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيد مطلوبه وقال ابو علي الجبائي الاحتمالات
من نحو ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة او للتوقف او التعظيم او
للهيبة او للفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار
فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغير ذلك يكون قبل

للاعتراض قوية فلا يكون اجماعا واما بعد الاعتراض فضعف الاحتمال لانه
يكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمال
بالاعتراض لا يفيد لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي
ندعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفا ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن
وهذا اما اشار اليه بقوله ولا يضر الاحتمال فيه فيضعف بالاعتراض
اي يحتاج الى تضعيفه بالاعتراض وقال اهل المذهب انه يحتمل كون السكوت
لخوف او توقف في المسألة وتصويب اي لاعتقاده كل مجتهد مصيب او غير
ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها انفا وعينها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل
على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب انها وان كانت محتملة فهي
خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد
الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روي
ان القائل بذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا
الله بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات وغير ذلك مما يتوقف عليه المتتبع لآثارهم وقال ابن ابي هريرة
العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا يحكم بما يراه فيسمع ولا
يخالف كما ترى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي والجواب
منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ
بصدد البحث والمناظرة في حكم المسألة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر
الفرق الذي ابداه المستدل بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار للمذاهب
وهو غير مفروض وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام وتجويز الهيبة لا يدفع الظهور

مسألة في الكلام في مستند الاجماع

المختار وجوب المستند دلالة كان او امارة وهو قول عامة العلماء الا ما حكي قاضي القضاة
عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار
الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو موافق لمذهب موسى بن عمران
كما يحكي قال عيسى عليهم السلام والجمهور ولو كان المستند قياسا واجتهادا وفيه
اي في القياس اقوال منها المنع لصدور الاجماع عنه مطلقا جليا كان او
خفيا وهذا اي داود الظاهري واتباعه والامامية وابن جرير الطبري

ومنها

و منها المنع للخفي اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز
وهذا قول بعض الشافعية و منها المنع للوقوع لصدور الاجماع عنه دون الجواز
و منها المنع لحجيته اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته
حكى هذا القول قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر لنا حجته مما اخترناه
وهو بلا اسوة وجوب المستند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس حجة الاول
الثاني القطع بالجواز لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره
من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني لدلالته اذ لا مانع يقدر الا كونه
مظنونا و حجة الوقوع قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه اثبته علي عليه السلام
بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه
حد المفترين وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون وكتحريم
شحم الخنزير قياسا على لحمه وغير ذلك و حجة الوجوب قوله اما الاجماع بلا مستند
فمحال عادة لان اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العادة كالاجماع على اكل طعام
واحد في وقت واحد احتج المانعون على الاطلاق والمانعون عن
الخفي اما اولا فلان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرائح فيه تختلف والانظار
تتباين و الجواب انا لا نسلم منع اختلاف القرائح الاتفاق بعد العلم بالقياس
ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنيا واما ثانيا فبانه لو صدر
عنه لجازت مخالفته اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس اجماعا
وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق
على امتناع مخالفة الاجماع و الجواب انه لا اجماع على جواز مخالفته اي القياس
قبل الاجماع واما اذا اعتضد القياس باجماع فلا تجوز المخالفة لاعتضاده به واما
ثالثا فبان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد
الاجماع عنه و الجواب ان ما ذكرتموه من منع الاختلاف فيه لصدور
الاجماع عنه منقوض بخبر الواحد والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما
مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا احتج القائل بكون الاجماع
الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز
مخالفة الفرع و الجواب بان قياس الاجماع على الطريق واجراء
حكم طريقه عليه باطل اذ ليس القطعي ابدا العلي كونه حجة لا يجوز مخالفتها

من غير تخصيص اجماع عن اجماع احتج القائل بجواز الاجماع من دون مستند
بانه لو كان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند فيعرى عن الفائدة
والجواب ان العرى عن الفائدة لو كان عن سند ممنوع اذ فائدته
سقوط البحث وحرمة المخالفة وان سلم ما ذكروه لم يمنع عن سند وذلك مما
لم يقل به احد اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فههنا فرع يترتب عليه
فنقول ما اجمع عليه من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا ان كان قطعيا
عند اهل الاجماع فهو السند لذلك الاجماع قطعا لامتناع ان لا يعثروا على القطعي
مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون
صادرا عن الاجماع القطعي اياهم للحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق على الظني دون
القطعي محال عادة وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين
البصري وحكى في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في
الملخص اذا كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه قال ابو طالب
عليه السلام وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان
من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب ان نقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل
قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية
بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا
كان الخبر لو ارد فيه طريقه العلم دون الظن وقال البيضاوي لا يجب ان يكون
صادرا عنه لجواز اجماع دليلين على مدلول واحد وان لم يكن قطعيا فهو محتمل
لان يكون مستندا وان لا يكون لصيرا الظنيات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي
انه يجب ان يكون مستندا لوجوب السند في الاجماع وصلاحيته هذا له ولا صارف
عنه غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من
الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا
ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب
ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم
لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه
دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال انه لا بد كما ان حكم الحاكم لا يدل
على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم

مسئلة

مسئلة اذا تكلم المجتهدون في مسئلة واختلفوا فيها على قولين
او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين من احداث قول اخر في تلك المسئلة
فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله
في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري
واليه ذهبت الامامية بناء على اصلهم ان الامام في احدى الفئتين فالمحدث
للثالث مخطئ وان فصل وثانيها الجواز وهو قول اصحاب الظاهر وبعض
المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله ووافقا للمنصور بالله والحاكم وابو الحسن البصري
والرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين
ان الاختلاف على قولين مثلا لا يمنع قولا ثالثا لا يرفعهما اي القولين
الاولين فيجوز احداثه لانه لا مجدد فيه اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما
لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطأ جميع الامة وذلك كالمذبوح بلا
تسمية فمن محلل مع تركها عمدا او سهوا ومحرم لا يحل مطلقا فالحل مع
السهو والتحريم مع العمد غير رافع للقولين وكهذه المسئلة فان العترة اختلفوا
فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين
بالجواز مع التفصيل والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل
والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بان يطأ
المشتري البكر ثم يجد فيها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع
ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول
ثالث رافع للقولين احتج المانعون اما اولا فلان اتفاق الاولين على
عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع والجواب منع اتفاقهم على عدم
التفصيل غايته انهم لم يقولوا به وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه
اي التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات
والا امتنع القول فيما يتجدد من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم واما ثانيا
فلان في القول بالتفصيل لزوم تخطئة الاولين اذ كل فئة مخطئة بالتعميم
وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها والجواب ان ذلك
ممنوع فيما قلناه من التفصيل لان ما منعه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا
عليه لا ان تخطئ بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا والا لزم انه يمتنع تجويز الخطأ

وانما لم يتفقوا عليه

على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه لغير
الامامية احتج القائل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم دليل
على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي الى الاجتهاد فكيف يكون
ما نحن وهنا معنى قوله مثل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا لا خلاف
في الممنوع لان ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث
كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهاديا واما
ثانيا فبانه لو كان الثالث باطلا لانكر اذ وقع لكنه لم ينكر اما الاولى
فللامر بالنهي عن المنكر والسلف لا يتفقون على مخالفة الامر واما الثانية
فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
رضي الله عنهما للام ثلث الاصل فرض الزوج والزوجة وقال الباقون
ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر
عليه احد والا لنقل والجواب ان ما وقع من التابعين من احداث
ما لم يقل به الصحابة ان وقع قبل استقرار مذاهبهم فمحمول على انه وقع الاختلاف منهم
والنظر في الحادثة قبل الاستقرار على تلك المذاهب وذلك كما يحكى عن مسروق
انه احدث فيما اختلف فيه الصحابة من مسئلة الحرام قولا اخر قال الشجار الله
وروي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الحرام يمين وعن
عمر اذا نوى الطلاق فرجعي وعن علي رضي الله عنه ثلث وعن زيد واحدة
بائنة وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئا ويقول ما ابالي احرمتها
ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجا بقوله تعالى ولا
تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا يصير بتحريمه حراما
قال ابو طالب عليه السلام واما ما حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان يلحق
زمان الصحابة وهو من اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه
انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قبل استقرار خلاف من اهل العصر الاول
على تلك الاقاويل الاخر والا لكن ما وقع من التابعين فواضح انه من القسم
الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه فاصل في كل صورة بواحد من المذهبين

ولذلك لم ينكر عليه وههنا مسائل ذكرت تبعا لهذه المسئلة لوجه مناسبة
المسئلة الاولى اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او تاول او تاويل
فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا
صحته منعه الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري في ذلك وقال الاكثرون
وهو المختار يجوز احداث دليل او تاويل اذ هو من قبيل الاجتهاد لا مخالفة
فيه لما اجتمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان
جائزا لا ينكر لما وقع اذ لم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات
المغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد بل يمدحون به ويعدونهم
فضلاء احتج المانعون اما اولا فبانه سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد
اتبع غير سبيل المؤمنين والجواب ان سبيل المؤمنين يراد به الحكم
المتفق عليه لا ما لم يتعرضوا له والا لامتنع فيما تجدد من الوقايع لصدق غير
سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق فان قيل فرق بين ما تجدد من الوقايع وما نحن فيه
اذ هنا سبيل للمؤمنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون
اتباعا لغيره ولا سبيل لهم هناك اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها
احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها قلنا لا نسلم الفرق
اذ لا سبيل لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل او التاويل الحادث وانما يكون
لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه والجواب ان المراد بالسبيل
الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقته والا لزم ان يكون
العامة متبعة لغير سبيل المؤمنين لتخصيص المؤمنين في الاية بالمجتهدين لما سبق
من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادلة من الكتاب
والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والا
المسئلة الثانية قوله واختلفوا في جواز عدم علم الامة في عصر من
الاعصار براجح اي بدليل لا يناويه دليل يخالفه معمول على وفقه يعني غير متروك
حكمه سواء عمل بحكمه من دونه كلهم او بعضهم على قولين الجواز اما اذا لم يقع من
احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجماع على
الخطا وحكى العلامة في شرحه المختصر على المختصر ان في المسئلة قولا بالجواز مطلقا وقولا
بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل وهو الجواز ان عمل على وفقه لغفول بجواز

والا فالامتناع وفيما حكاه نظر
لاستلزام القول بالجواز
مع عدم العمل على وفقه

اجتماع الامة على الخطا ۞ احتج المجيز لعدم علمهم براجح معول على وقفه
عدم العلم به ليس اجماعا على عدمه فان عدم العلم ليس علما بالعدم والا
لزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة احتج المانع لذلك بالدليل
الراجح سبيل المؤمنين ومتبعوا بغيره فقد تبعوا غير سبيل المؤمنين ونبه من
الجواب ما سبق من ان سبيلهم يراد به ما اتفقوا عليه لا بما لم يتعرضوا له وقد
اجيب بانه ليس سبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم المسئلة الثالثة
اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فى ذلك ثم اتفق
اهل العصر الثاني على احدهما ففيه خلاف والمختار ان الاتفاق من اهل
العصر الثاني على احد قولي الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول
اكثر ائمتنا عليهم السلام منهم ابو العباس وابو طالب وقول ابن سريج واتباعه
وابي علي وابي هاشم وابي الحسين الكرخي وابي عبد الله البصري والرازي وابي الحا
لا نقيم من الادلة الدالة على ان الامة لا تجتمع في عصر على خطا وقيل جائز
وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية
وبعض الشافعية ورواه ابو طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق المذكور ممتنع
وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر
الصيرفي من اصحاب الشافعي ۞ واحتج اهل القولين الاخرين اما المانعون وقوعه
فبما اشار اليه بقوله اذ لو وقع لكان حجة لتناول الادلة فيتعارض الاجماعان
اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال
عادة ۞ واما المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله او كان حجة يعني لو كان
الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة تعارضا اي الاجماعان اجماع الاولين
على جواز الاخذ بكل من القولين واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله تعارضا
هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى وكان حجة معطوف عليه
وهو مقدم الثانية وقوله لان اختلافهم اجماع على التخيير بيان الملازمة انها لا تتم
الا بجريان الاجماع الاول ليحصل التعارض بينه وبين الثاني قلنا في الجواب
على ما احتج به الطائفتان ما ذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين
ممنوع اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الاخر سلمنا ذلك فمع انتفاء القاطع
اي مشروط بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع

الثاني لكونه قاطعا ۞ واحتج المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العادة تقضي
بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال احدى الطائفتين تنصر
على مذهبها ۞ وبوجه اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والا
لا يكون ناسخا ولا منسوخا ۞ والجواب عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع
لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة في مسئلة العول واتفاق التابعين فيها على احد
القولين ولو سلم فانما يمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القائل
باحدهما نادرا فلا كما نجده في كثير من اقوال المتقدمين الذين لم يبق لهم متابع ۞ وعن
الثاني بان الاجماع الاول وان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفي
المشروط ۞ واحتج المانعون لحجيته بوجوه اخر منها قوله صلى الله عليه واله وسلم
اصحابي كالنجوم الحديث يقتضي جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد
او لم يحصل ۞ ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم حجة
ومنها انه لو كان حجة لكان الدليل وانه باطل والا لما خفي على العصر الاول
ومنها انه لو كان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك
والجواب عن الاول بان الاقتداء بالائمة للمقلدين والا لزم ان يكون قول
كل واحد منهم حجة ظنية وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر
الظنيات ۞ وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالفة
كسائر الظنيات حجة وانه باطل ۞ وعن الثالث انه لا يجوز خفي ذلك الدليل
على الكل ويجوز ان يخفى على البعض ۞ وعن الرابع بانه ملتزم كما يجي ان شاء الله تعالى

المسئلة الرابعة الاتفاق من اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقرار
الخلاف بان لم يطل زمان الاختلاف جائز الا عند شرذمة قليلة ۞ واما الاتفاق بعد الخلاف
المستقر فالخلاف فيه كما تقدم في مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول
الا ان جواز وقوعه وكونه حجة اظهر مما سبق لانه لا قول لغيرهم مخالفا لهم في هذه المسئلة
وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها
فانه يجوز اذا اعتبر منع المتقدم من الموتى فهم بعض الامة ولهذا فرق الرازي بين
المسئلتين فقال في هذه المسئلة انه يحصل الاجماع بعد الخلاف فانه يكون حجة بخلاف المسئلة
الاولى ووجه الفرق ما ذكرناه ۞ واذا عرفت ذلك فالمختار الامتناع الامام يحيى
عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل محتج في الاعتراض

جوزوه لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن
اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن
اتفاقهم رفعا للمجمع عليه بخلاف اجماع العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع
للمجمع عليه وذهب الاقل الى انه ليس باجماع حجه المانعين لو وقعه وحجيته
كما تقدم من انه لو وقع اذ كان حجه لتعارض الاجماعان منهم بناءً على عدم اشتراط الانقراض
والجواب كما تقدم **المسئلة الخامسة** اذا لم تفصل الامه بين
مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما طرفان قال اهل الاجماع بعدم الفصل
او علم ان طريقه الحكم فيهما واحد لم يجز والا فالمختار الفرق والخلاف فيها كالخلاف
في مسئله احداث قول ثالث ولهذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها
مسئله واحده وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثوري من الفصل بين الجماع
ناسيا والاكل ناسيا بقوله ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من
العلماء ان لا فصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسئله الزوج والابوين
ومسئله الزوجه والابوين والادله والشبه وجوابها تؤخذ الى هذه المسئله مما سبق
المسئلة السادسة قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثاني
على خلاف اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاه من الشيخ ابي عبد الله انه قال
انا لم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع
الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون
الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول **مسئلة الدليل الدال على عصمة**
الامه عن الخطا يمنع وقوع الرده منهم جميعًا لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وشذ
المجوزون قالوا الرده تخرجهم عن ان تتناولهم تلك الادله لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا
امه والجواب ان ما ذكروه من كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامة
وارتدت قطعًا وهو محال ووجه صدقه ان دوام الاسم للامه لما كان بارتدادهم كان
متاخرا عن الارتداد بالذات تعين ان حصل الارتداد وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة
بصدق الاسناد فتناولهم الادله واما انقسامهم فرقتين كل فرقه اخطات في مسئله
واصابت في اخرى فالاصح جوازه لان المخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامه
والخطا يمتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون من العلما لان ذلك يوجب
اجماع الامه على الخطا ولنا المراد لا يجتمع على الخطا في حكم واحد بحيث يصح الامه
كلها

كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان تجويز الخطا
اي خطا كان في كل واحد من اهل كل عصر ممتنعًا والتالي باطل اما الملازمه
فلان الامه معصومه ومتى ثبت للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمه واما بطلان
الثاني فلانا نجوز تجويز الا عند الاماميه في كل واحد من مجتهدي الاعصار
الخطا وبعض المسائل والاصابه في بعض بل لا يبعد ان تنقطع المخطيه بذلك
مسئلة في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان
يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع عليه اي علم العلم به اي في كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع
حجه على العلم به سوا كان عقليًا او شرعيًا او لغويًا او دنيويا واما ما يتوقف العلم
بكون الاجماع حجه على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول كحدوث
العالم ونفي الشريك للصانع جل وعلى لان كون الاجماع حجةً لا يتوقف على العلم بهما وذلك
لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجه بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم
وتجدد الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحه النبوه ثم نعلم صحه النبوه كون الاجماع
حجه ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع **والثاني** كوجود الباري وصحة
النبوه فان العلم بكون الاجماع حجةً مستفاد من الكتاب والسنه وصحة الاستدلال
بهما موقوفه على العلم بوجود الصانع وصحة النبوه فلو توقفنا عليه لزم الدور والتمسك
بالاجماع في الامور الدينيه سوا كانت عقليةً لا يتوقف عليها او شرعيه وفي اللغويه
متفق على صحته وفي الدنيويه خلاف وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش
وتدبير امر الرعيه فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والاخر
جوازها وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم ادلة الاجماع
والمجوزون يخصونها بالدينيه لانها المتبادر منها **مسئلة** الاجماع ينقسم
الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض
العصر عليه وكذا في الاصح ما سبقه خلاف ولم ينقرض العصر عليه لافاده الادله القطع
بعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظني كالاجماع السكوتي وما سبق الخلاف فيه وما
نقله الاحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور
منهم الحنابله ومعظم الشافعية وبعض الحنفيه وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفيه
والغزالي من الشافعيه لنا انه نقل دليل ظني الدلاله فيقبل فيه الاحاد وبعد
العمل به اتفاقا مثل الاحاد والدليل القطعي الدلاله اولى بان يجب العمل به لان الاول

لهى بحسب الاصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون
فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى ۰ واحتج ابو عبد الله
البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة ۰ ورد
بالمنع لجواز ان يستغني عن نقله بغيره اذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض
لان مخالفه اما قطعي او ظني والكل ممتنع والا لزم في القطعي ان حسب مقتضاهما
وهما نقيضان والظن ينتفي بالقطع بالنقيض واما الاجماع الظني فيجوز معارضته
وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب او السنة حال كون الاجماع والنص ظنيين
فالجمع واجب بينهما بدليلين ان امكن وذلك بالتاويل حيث كان احدهما قابلا له
بوجه ما فيؤول القابل له من الاجماع والنص والتخصيص حيث كان احدهما قابلا له
ثم ان لم يكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجيء اخر الكتاب
ان شاء الله ان لم يكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بهما غير ممكن
والعمل باحدهما من دون الاخر ترجيح من دون مرجح **مسئلة** الاخذ باقل
ما قيل في المسئلة اذا لم يجد دليلا على ما عداه اي الاقل قيل هو اخذ بالاجماع
ومثل استدلال اصحابنا على قصر الامامة في ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم و
بقول الشافعي بان دية الذمي ثلث دية المسلم لثبوت القول بالكل وبالنصف له
مستند لا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب في الاقتصار على اقل ما قيل لفقد
الدليل بعد البحث عن مدارك الاحكام اذ هو اي فقد الدليل بعد النظر البليغ مستلزم
لظن عدم الوجود للدليل المستلزم لظن عدم الحكم في الزائد على ما اقتصر عليه والا لزم
تكليف الغافل فثبت ان فقد الدليل بعد البحث البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل
بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب البراءة الاصلية فهو تمسك بالاستصحاب
لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحب
البراءة الاصلية في نفي الكل فالاثبات في البعض للاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب
وليس المراد ان النفي والاثبات ماخوذان من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وبما ذكرناه يمكن
الجمع بين القولين فالقائل بان ما هنا اثباته اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في
نفي الزيادة والقائل بانه ليس اخذا بالاجماع يريد في نفي الزيادة او في مجموع الامرين
لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في
مسئلة دية اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه وانما الخلاف فيه

سقوط الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط
الزيادة لكان موجب الزيادة خارقا للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فهذه
قاعدة متفرعة على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك
العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله اعلم
خاتمة الحكم المجمع عليه ان كان ظنيا فجاحده لا يكفر ان لم
يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافا لبعض الفقهاء ۰ لنا ان الاجماع غير
مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها
المقصد الرابع من مقاصد هذا الكتاب في انواع غايته لما تقدم من
المقاصد الثلاثة وهو نوعان يجمعهما **ابواب** ستة النوع الاول يتعلق
بالطرق السند وهو الباب الاول ۰ والنوع الثاني يتعلق بالطرق في المتن
من امر ونهي وخاص وعام ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومأول وناسخ
ومنسوخ وقد شملها بقية الابواب ۰ والسند هو الاخبار عن طريق المتن
من تواتر او احاد مقبول او مردود ولا شك انه الطريق الى الشيء فقدم عليه وضعا
فقال **الباب الاول في الاخبار** وفيه خمسة فصول الاول في بيان
معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث
في الخبر المعلوم كذبه ~~والرابع فيما لا يعلم صدقه~~ والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه
والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها على هذا الترتيب **فصل**
الخبر قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل
للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما
هو به بل لتعديته بعن اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق
وكذب ولا ثالث لهما عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة
في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع اي التصديق والجزم بثبوت نسبة
التي اشتمل عليها او انتفائها ولسنا نريد ما الدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف
عنها اذ يجوز تخلفه والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك
من عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بالدلالة
على النسبة الخارجية دلالته على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سواء كانت كذلك
في نفس الامر ام لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية

بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس
الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان ذلك ايضا تطابق الحكم
بثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابقا ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر
وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم
يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي
هو فيما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه
في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار
كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام
مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه في الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه
فالوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر اذا استقر عندك ذلك فالصدق
مطابقة حكمه اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته للواقع والخارج
وما في نفس الامر والكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع لا ان حقيقة
الصدق مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة
حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر خلافا للنظام ومن تابعه فعلى ان حقيقتهما ما ذكر حتى ان
قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد
بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد
الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق
والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة
الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي
على كلام فيه تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب ذب
لانه لا اعتقاد فيه لتباين الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلا بد ان يقال
ان عدم مطابقته للاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك
اعتقاد اصلا ولا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الاعتقاد
والمطابقة وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع مع لا
خلافا للجاحظ واتباعه فانه اي ما عدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول
واسطة بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل
منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة

صادقا

صادقا المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذبا غير المطابق للواقع مع اعتقاد
عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون
اعتقاد وغير المطابق مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد ثم انه احتج لمذهب الجمهور
الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده وتصديقه
اذا قال هو حق مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد المخبر مدخل في تحقق
الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة
على قول الجاحظ ووجه النظام قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك
لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى
حكم عليهم حكما مؤكدا بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان
لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا
او واسطة والجواب ان الدليلين اذا تعارضا فالظاهر ان امكن حمل احدهما
على الاخر وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره محمول على رجوع الكذب الى
خبر تضمنه نشهد في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب
وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع
لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم او تضمنه الحكم التي هي
ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله و
جهتها ان تفيد تاكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة
والواقع بخلاف ذلك او على رجوع التكذيب الى الخبر المشهود به وهو قولهم انك لرسول
الله لا في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير
مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في
خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله او على رجوع التكذيب الى حلفهم [illegible]
ما قالوا لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله
بن ابي بن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا
من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكرها للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا
ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست
في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك

فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال ان الله
صدقك يا زيد بحجة الجاحظ قوله افترى على الله كذبا ام به جنة وتقريرها استدلاله
ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى
اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبرا حال الجنة والمراد بكونه خبرا
حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا
عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر
ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فاسقط الدليل
الاول ان وجود الواسطة وهو المطلوب والجواب ان معنى قوله تعالى
ام به جنة ام لم يفتر لكنه قسيمه الافتراء فعبر عن هذا بذلك لان المجنون لا افتراء له
اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا بدل عليه استعمال العرب ونقل ائمة اللغة
عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء
فيكون هذا حصرا للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلاله
بما روي عن عائشة وقد سمعت بخبر رواه بعض الصحابة والله ما صدق ولا كذب
فعارض بما روي عنها انها قالت فلان كذب ولا يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت
ولا كذب متعمدا تحسينا للظن بالراوي جمعا بين الادلة وقد استدل بقوله تعالى يحلفون
على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن
لقوله تعالى وهم يعلمون فائدة بل يكون تكرارا صرفا واما قوله تعالى ويحسبون انهم على
شيء الا انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهر على اثبات المذهب الاول وابطال الواسطة
متوهما ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء انهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه
وهو وهم لان المعنى انهم يحلفون لله في الاخرة انهم ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا
انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم
ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بانهم يعتقدون هناك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار
الى علم ما اتى به الرسل ولو اكبرنا قدس الله روحه قول في الصدق والكذب مغاير
لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة النظام في معنى الكذب ان كان ثم
اعتقاد فالواسطة ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا من غير اعتقاد كخبر
الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل
المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ كذب

في

ن هذا القول ومن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه
صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب
وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على ان خبرا الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف
الواقع فخالف كلامه من هذا الوجه هذا القول وللشيخ الحسن الرصاص قول اخر
حاصله ان مطابق الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب وهو نوعان
احدهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخر ان يصدر الخبر لا عن امارة سواء
وافق الاعتقاد او لم يكن ثم اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم
خبره كذبا ولا يسمى كاذبا وهذا كان يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر انت بذلك ويتبين
عدم قدومه قال لان المعلوم لغة وشرعا ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم به كاذبا
وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكلفا بالاخبار بحال
ما اخبر عنه ماخوذا باعتقاده واما ان كان مكلفا بذلك فان فتوى بالاخلال بما كلف
به وجرح الى عبارة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار بان الله جسم ان
له ثانيا وسواء اخبر بذلك لشبهة او جزاف وان لم يفتوى كالاخبار بانقطاعه للنفاق فهو
محتمل للكذب وغيره انتهى كلامه وانت خبير بان هذه التفصيلات صعب ان
ينهض على شيء منها دلالة واذا قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه
معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه ايهما وقد وضع لكل من الثلاثة الا
فضلا فقال **فصل** والمعلوم صدقه من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه
ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة الاول خبر الله تعالى فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه
من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى والثاني خبر رسوله صلى الله عليه واله لانه معصوم
عن الكذب عمدا على الاطلاق وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره و
الثالث ما علم وجود مخبره ضرورة او نظرا كقولنا العالم حادث وكخبر احدنا الموافق
لخبر المعصوم والرابع خبر الامة كلها لشهادة الله تعالى ورسوله بعصمتها والمختلف
فيه ستة الاول الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده
سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة وخروج الملك وراء الجنازة على هيئة منكرة فانه
يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه وقول النظام والجويني والرازي والا
ابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون انكروه
ان المنكرين لافادة العلم هم الاكثر والثاني الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور

كقولنا الواحد نصف الاثنين
وكقولنا الصلوة واجبة فانها
معلوم من ضرورة الدين

واحد بعد واحد بفترة من التواتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر
بلغت رواته عددا لا يكذب عادة اي يستحيل في العادة وقوع الكذب من كل العدد
خلافا للسمنية وهم قوم من الهند وكذا البراهمة وهم قوم لا يجوزون على الله بعثة
الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه ماضيا وحاضرا عند الاكثر وماضيا فقط
عند الاقل منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار
وغيرها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضروري بوجود البلاد النائية كمكة والمدينة
والامم الماضية كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها ان التواتر
لا يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ومنها انه لو وقع
لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا تنافي في كذب واحد كذب
الاخرين قطعا ولان الجملة مركبة من الاحاد وليس في نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز
كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز الكذب ينافي حصول العلم
ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشيء
ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا
عن موسى وعيسى صلوات الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه
وآله وسلم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقنا
بين ما يثبت به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود
اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للمخالفة فيه والكل مردود
اما اجمالا فلانه دليلنا ضروري وما ذكروه تشكيك في ضروري فلا يسمع واما
تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي هنا لا في الطعام
وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف الاحاد فان الواحد جزء العشرة لا العشرة
والعسكر يغلب ويفتح والواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم
الكل انما يصح في الاجزاء الخارجية فلا وعن الثالث بانه فرض محال وعن
الرابع بمنع كمال العدد في جميع المراتب وعن الخامس بان الضروري انواع
مختلفة تفارق بعضها بعضا بالسرعة وعدمها وعن السادس بان الضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز العناد والاول وخلاف السوفسطائية واذا عرفت

قال في القاموس سمنية كعرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ انتهى

ان التواتر يفيد العلم فيه مسألة تشتمل على ثلاثة امور
اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل هو ضروري او نظري وثانيها في
الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها وثالثها
في التواتر المعنوي اما الاول فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين عليه
السلام صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا والفقهاء و
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة وهو ضروري لوقوعه لمن لم ينظر في احوال
المخبرين من العدد وانتفاء التواطؤ ونحو ذلك ولحصوله لمن لم يكن من اهل النظر
كالصبيان والبله الذين لا يتأتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظريا لما
حصل لغير الناظرين وقيل بل العلم الحاصل عن التواتر نظري وهو قول
ابي القاسم البلخي وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من
الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك لاحتياجه الى المقدمتين ولو كان ضروريا
لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بانتفاء اللبس في مخبره
بان يكون محسوسا لا اشتباه فيه وبعد علم انتفاء داعي الكذب وذلك
بان يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب
وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة ورد بالمنع لاحتياجه الى شيء
العلم بذلك بل يحصل العلم اولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد
لا يلتفت اليها على التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في
كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل
اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب
من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء وقيل بالوقف
للتعارض بين الادلة وعدم تميز الصحيح منها عن غيره وهذا اختيار المرتضى
الموسوي والآمدي واما الثاني ففي الشروط منها ما هو صحيح و
منها ما هو فاسد واما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في اهل التواتر
وقد جمعها قوله وشرطه في كل مرتبة تعدد المخبرين
عددا يمنع الاتفاق عادة مستندين الى الحس

فاقلها تكثر المخبرين وبلوغهم حدا يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطي على الكذب . وثانيها اسنادهم لذلك الخبر الى الحس احترز به عن المخبر عن عقلي كالعقل فانه لا يفيد قطعا . وثالثها استوى مراتب المخبرين طبقا طبقا في الشرطين الاولين فلا تخلو مرتبة عنهما وضابطه اي ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند القايلين بان العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري حصول العلم بصدقه فاذا علم ذلك علم وجود الشرايط لا ان الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافا لمن يرى انه نظري . واذا عرفت ذلك فقد علمت انه لا بد فيه من العدد فقد وقع في اقله اي اقل ما يحصل به العلم به اقوال كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم اربعة ذكر هذا القول صاحب الفصول اذ حكم من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكيتهم شهودا للزنا لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما الملازمة الاولى فلان الحكم على الشيء حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الغرض ان يحصل العلم بالصدق بقول اربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو قول اربعة صادقين الى

وهو قول اربعة صادقين واستفاده ليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودهما فيتعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الواسطة واذا تعين كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة والجواب ان ما ذكروه من الشرطية مبني على ما يجي لهم من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا ساوى الخبر في القراين العايدة الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقايع والسامعين من كل وجه والعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤها من كل وجه بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف نعم اذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل وليلزم الصدق ولكنه في غاية البعد وقيل لا يكفي اربعة بل لا بد من خمسة واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وحجة القاطعين بنقصها ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاد قول خمسة صادقين لافاده قول كل خمسة صادقين الخ والجواب كالجواب وقد اورد على الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسة قد يكون موجبا للعلم بدون التزكية وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فتجب التزكية لا لان الخمسة ليس محلا للعلم حتى تساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم فهو بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيه لاجل ان هذا العدد ليس محلا للعلم فبعد التزكية فلا يكون التزكية مشتركة بينهما بل تختص بالاربعة وقيل اقل ما يحصل به العلم سبعة ذكر هذا القول ايضا صاحب الفصول ولعله من مقالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون العشرة احاد وقيل اثنا عشر كعدد النقباء في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك لانهم نصبوا لتعريف احوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اذ ذاك اربعين رجلا ولو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لا حتياجه الى من يتواتر به امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى واختار

موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وانما خصهم لما مر وقيل في اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار

قيل من انه للغاية وبضع عشر عدد اهل غزوة بدر لانا لغزوة توارثت عنهم

وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في

البرهان وهم الف واربعمائة وهذه الاقوال مما لا دليل عليه وما ذكروه ليس

مما يتمسك به لانه لا يبعد شبهة فضلاً عن ان يكون حجة لا تصالح تعارضها وعدم

مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر

والصحيح اختلافه اي عدد التواتر في تحصيل العلم باختلاف المخبر والمراد به

الجنس وذلك في التدين والجزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع

تهم الاغراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كما قيل الملك اذا اخبروا عن

احواله الباطنه وفي انتفاء تلك الصفات ونحو ذلك و باختلاف المخبر وهو السامع

فكم من سامع يحصل له من العلم بخبر جماعة ولا يحصل لاخر مثله الخبر وذلك لاختلافهم

في تفرس اثار الصدق والادراك والفطنه و باختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكي

ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر قل او كثر وكذلك باختلاف المخبرين

والسامعين والشروط الفاسده وقد بينها بقوله واشتراط الاسلام في اهل التواتر

والعداله فيهم وكون المعصوم منهم عند الامامية وابن الراوندي وابي الهذيل

لانه اشترط عصمتهم جميعاً اي وجود المعصوم فيهم واهل الذله عند اليهود و

حصول اختلاف النسب فيهم واختلاف الدين واختلاف الوطن وجميع ما ذكروه

فاسد لحصول العلم بدونها صرورة للجميع شبهة واهيه اما الاول فلان الكفر عرضه

للكذب والتحريف والاسلام والعداله ضابط الصدق والتحقيق ولهذا احتج المسلمون

بان لا اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم

ولكن وليس ذلك الا لان الكفر مظنته الكذب وكذلك الفسق مظنته الكذب فلا بعد

يكون شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم

حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفاراً وارادة دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت

بالتمسك بالادلة السمعية دون العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم

العلم انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال في الاصل او الواسطه بان

لا يكون المخبرون فيهما مستجمعين للصفات المذكوره واما الثالث فلانه لو لم يكن المعصوم

فيهم لم يمتنع الكذب اما الملازمه فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل

واحد واذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب

بيانا في حصول العلم واحتجاجهم باطل اما اولا فلانه نصب للدليل في مقابله الضروري

الضروري لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار واما ثانيا فبان حكم

الجمله يخالف حكم الاحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان

العلم حاصلا بقوله بالنسبه الى من سمعه لا بخبر التواتر واما الرابع فلان اهل

التواتر اذا لم يشتملوا على اهل الذله لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف

ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مواخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ولو صح ما ذكروه

لثبت عرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما

وعلى جميع الانبياء حيث لم يدخلوا في الاخبار بها لانهم هم اهل الذله والمسكنه لكنه باطل

لحصول العلم باخبار عظماء اهل الشرف والسياده بل ربما كان حصول العلم هنا اسرع

من حصوله بخبر اهل الذله لترفع هؤلاء عن رذيله الكذب لشرفهم وقله مبالاة اهل

الذله به لخستهم واما الخامس والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين

والوطن مظنته التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا للعلم بحصول العلم باخبار

متوطني بقعة واحده وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه في اهل قسطنطينية

وشرط قوم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد

يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع بواقعة مع كونهم

محصورين والفرق بين متوطني بقعة واهل بلد لا يخفى وقولهم اي قول ابي الحسين

البصري وابي بكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي جعفر بن احمد

كل خبر من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل ذلك الخبر في العدد سواء

كان اهل الخبر الثاني هم اهل الاول ام غيرهم يجب ان يفيد العلم بخبر مثله لذلك

الشخص ولغيره قال ابو الحسين في المعتمد ومن حكمه انه اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع

بخبر من ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم للعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقال

المؤيد بالله والمنصور بالله وابو رشيد والحاجب الكافي وصاحب الجوهره ان ذلك يجب

في العدد الكثير فاما القليل فيجوز ان يقع العلم بخبره دون خبر شخص دون شخص

منه لحصول الخلاف وهذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه صحيح ان

تساويا لا في العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر

من كل وجه لما علمت من تفاوت افادة العلم بتفاوت ما ذكر اي التساوي من كل

وجه بعيد جدا لمفاد تها عادة   واما الامر الثالث   فعبد من الكلام فيه بقوله
واختلاف الاخبار في الوقايع يعني ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن
اختلفت اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى مشترك
بين مخبر اتهم سواء كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كان يكون داخلا
في الوقايع التي اخبروا بها وجزءا من كل من واحد منها او على جهة الالتزام كان
يكون ذلك المشترك خارجا لازما لكل واقعة فانه يفيد تواتر القدر المشترك
كشجاعة علي عليه السلام فان الاخبار صدرت لا بجامع اخبارهم فيه وتظافره اكثر من ان تحصى
بوقايعه من حرب مثل انه فعل في بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا
ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانية
فيمتنع ان يكون نفس الهزم المحسوس او جزءا منه لكن الشجاعة لازمه يجزئيات الهزم
والقتل في الوقايع الكثيرة فيكون دلالة الهزم ونحوه في الوقايع الكثيرة على الشجاعة
بطريق الالتزام وكذلك جود حاتم فانما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والعبيد
وغيرها يدل بالتضمن على جوده وجعلت دلالة تضمنية من جهة ان الظاهر ان الجود
بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد
اريد بالجود هنا هو الظاهر وهو اعطاء ما ينبغي لا لعوض مطلقا فيكون جزءا من
الاعطاء المخصوص فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الاعطاء عليه بطريق التضمن
ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان
الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءا من الاعطاء المخصوص بل يكون الدلالة الا التزامية
واعلم ان هاتين الدلالتين المذكورتين في المثالين معلومتان قطعا من جهة
التواتر وان لم يكن من الوقايع الجزئية معلومة قطعا وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية
المتعلقة بخصوصيات الوقايع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي حالة
الانفراد لا تفيد علما لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين ولا بالشجاعة
والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك من الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة
اخبار الاحاد فلا تفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين ولا
علما قطعيا بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر المشترك
من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد فتامل
والثالث ما اختلف في العلم بصحته قوله ومنه عند الاكثر خبر الواحد

واما في حالة الاجتماع فتفيد علما قطعيا صح

اذا اجمع على العمل بمقتضاه اي وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل به
واخذ الحكم عنه وذلك للعصمة للامة والعترة عن الخطا فلو كان كذبا لكانوا
مخطئين في الاستناد اليه وقيل انما يعلم صدقه مع الحكم من اهل الاجماع
بصحته لعصمتهم عن الخطا في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل
حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ولا يلزم منه تخطيتهم في الاستناد لا يقال
فيلزم ان لا يجوز احداث دليل لانه يقال يجوز تعدد الادلة فلا يستلزم
صحة دليل فساد اخر موافق له في الحكم والرابع ما اختلف في العلم بصحته
قوله ومنه الخبر المتلقى بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة او العترة
بين عامل به ومتأول له وذلك لتضمنه الاجماع على الصحة اي كون اهل الاجماع
بين عامل به ومتأول له يتضمن لصحة ما عملوا به وتأولوه اذ لو لم يصح لما عمل به بعض
وتأوله بعض اخرون لعدم الحاجة الى تأويل الباطل وهذا قول اكثر المتأخرين
ابي هاشم وبعض المحدثين والقاضي والغزالي   والجمهور على انه ظني قالوا
لان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد قلنا مسلم لكن المدعى قطعيته لا خروجه
عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحاد كخبر الواحد المحفوف بالقرائن واما الخبر
العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل بغيره
فيقطع على الخلاف في حجيته عند الاكثر وقد يعتبر وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه
يفيد القطع واحتج فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من حديث الصرف
وما رواه غيرهما من خبر تحريم المتعة وقال لما اجمع الاكثر من الصحابة على العمل بموجبهما
وانكروا على من خالفهم فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة فاجمع الصحابة لما بعون
على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك وما ذكره لا حجة فيه وقوله لما اجمع اكثر الصحابة
على العمل بموجبهما وانكروا على من خالفهما صار كل واحد منهما حجة متبعة
احتجاج بمحل النزاع كما لا يخفى واجماع الاكثر بعين لا حجة فيه لجواز اجماع اهل العصر
الثاني على احد قولي الاولين كما سيأتي والخامس ما اختلف في العلم بصدقه
قوله ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا يتحد عليهم الكذب بمالو كان لعلموه
وذلك بان يكون المخبر به امرا مكشوفا لا لبس فيه ولا مانع يصرفهم عن تكذيبه
من تدين او رغبة او رهبة فسكت ذلك الجمع الكثير ولم يكذبوه فانه يعلم صدقه
لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بصدقه وهم عالمون

خبر كان معروف ... عبارة ... البعض

يكذب به كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بالصدق فهم عالمون بكذبه
لم يجز ان يسكتوا ولان النفس ميالة الى تكذيب الكاذب ومتى كف عنه وجدت
من الكف ضرراً فاذا لم يصرف عنه صارف وجب ان يكذبه باجمعها او بعضها
ان كان كاذباً **والسادس** ما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه على
الاصح ما اخبر بحضرته عليه السلام مع دعوى علمه به** اي دعوى المخبر علم النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به **مطلقاً** دينياً كان او دنيوياً **او مع عدمها**
اي دعوى العلم **ان كان المخبر به دينياً لم يعلم** من الدين **خلافه او علم** خلافه و
لكنه **يجوز تغييره** بان لا يمتنع نسخه مانع **او كان المخبر به دنيوياً لا يخفى**
عليه بان يكون ظاهراً ... لا لبس فيه **فلم ينكره** فان امساكه عن انكار ما هذا شأنه
يدل على صدقه وحاصل ما ذكرناه ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول بما اخبر به او
لا فان كان الاول فسكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الرد عليه مع كونه كذباً يقضي
بصدقه فكان دليلاً عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينياً او دنيوياً
وعلى الاول فاما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه او لا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق
والا كان ايهاما في الدين وان علم فان كان مما يجوز تغييره فكذلك والا فلا يدل
على الصدق لجواز ان يكون مما لا يؤثر فيه الانكار كمضي كافر الى كنيسته وعلى الثاني
ان علمنا انه لا يخفى عليه صدق المخبر من كذبه فسكوته دليل الصدق والا فلا لم يكن فيه من
السكوت على المنكر والايهام **فصل والمعلوم كذبه منه** اي من الخبر

المخبر او الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم **او جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب**
عادة والكذب اطرفين **وما علم خلافه ضرورة** كقول القائل النار باردة **او نظراً**
كقول القائل العالم قديم **وما نقل عنه** عليه السلام **بعد تدوين الاخبار** والاستقرار
التستمن **ثم فتش عنه** بحثاً بليغاً **فلم يوجد في بطون الكتب** المدونة لجمع الاحاديث
ولا في صدور الحفاظ الذين اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا نفوسهم في ضبطها
وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد
علمنا كذبه لا اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشأ هيم فيه **ومنه**
وعلى الاصح خبر الواحد المنفرد **بما تتوفر الدواعي الى نقله ويشترك فيه** ان يطلع
عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يقف عليه الا الافراد فلا يدل الانفراد على
الكذب وتوفر الدواعي الى نقله **اما لتعلقه بالدين** اي باصل من اصوله والا لم

يتوفر كالحج ان شاء الله تعالى وذلك **كاصول الشريعة** كصلوة سادسة ينفرد بنقلها
واحد او اثنان وكالخبر بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة الاثني عشر **او** يكون توفر
الدواعي الى نقله **لغرابته كقتل خطيب على منبر** في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد
بنقله واحد او اثنان **او** يكون التوفر **للجميع** من التعلق باصل من اصول الدين والغرابة
كمعارضة القرآن لو اخبرها مخبر وانما جعل من المعلوم كذبه **للقطع بكذب مدعيها**
اي معارضة القرآن **و** كذب من ادعى **ان بين مكة والمدينة مدينة اعظم منهما**
فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما تتوفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القرآن
قد عورض وان بين مكة والمدينة اعظم لكنه لم ينقل لانه لا موجب لنقلها لعدم
توفر الدواعي والمفروض خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية ذهاباً منهم الى
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم نص نصاً جلياً على امامة الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم
ينقل نقلاً متواتراً مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله فحكموا بان الانفراد فيما
هذا شأنه لا يدل على الكذب واحتجوا بانه ان لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان للمخبر
لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي بيان حقيقة المقدم ان الحوامل
المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة كالخوف والتهالك في الملك والحسد وغيرها مما لا يمكن
ضبطه من الاغراض الحاملة على السكوت والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل
المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم تنقل النصارى كلام
المسيح في المهد نقلاً متواتراً مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر
وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة بالاحاد
مع انها من الغرايب ولم يتواتر ايضاً ما يتعلق بامر الدين مع توفر الدواعي الى نقله
كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه وقراءة البسملة في الصلوة وتركها
والجواب ان **قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان** الذي هو حقيقته
ممنوع فان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الا
عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم
عدم النقل متواتراً وعدم التواتر بالنسبة الينا يجوز ان يكون لانقطاع المخبرين
في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضاً لخروجه مما
نحن فيه وهكذا الكلام في المعجزات ما كثر شاهدوه تواتر وما قل فعن محل
النزاع مع انا لا نسلم انها مما تتوفر الدواعي على نقلها لاغناء القرآن عن نقلها الينا

وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات واقواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره
واما الفروع فلثبت ما ذكرناه لعدم الاحاطة منها والغرابة ولو سلم فالاستمرار
والتكرار ادعى عن النقل وذلك انما تنقل لتعليم من لم يعلم والاستمرار كاف
في ذلك **ولينتبه** اي مما يجب فيه **حديث الغدير والمنزلة للتواتر لحيث**

وشرح جامع

ذكر الحديث فانه من طرق وثقاة نقلته من رواة العصبية على تواترها

متواتر حديث الغدير فلخرجه المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي
بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان وابو نعيم
في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن
واحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا دعوا عليا ان عليا
مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي ، وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي
مني وانا من علي وعلي ولي كل مؤمن بعدي ، واحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة
عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي ، وابو نعيم في فضائل
الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مؤمن
من كنت مولاه فعلي مولاه ، والطبراني عن حبشي بن جنادة اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه
، والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره
وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا ، والطبراني
عن حبشي من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا
اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض عني
فيه بالحسنى ، والديلمي عن بريدة بلفظ يا بريدة ان عليا وليكم بعدي فاحب عليا
فانه يفعل ما يؤمر به ، واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك
وسعيد بن منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم
من كنت مولاه فعلي مولاه ، والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر
رجلا من الصحابة ، واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة
، والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة ، واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي
وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن ابي

وقاص

والخطيب عن انس بن مالك ثم كلاهما بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه ، والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من
اعانه ، واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد
ايضا عن بريدة ، واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني عن جرير وابو نعيم
عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي والنسائي والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة
والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور
عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك
بن الحويرث وابو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة
في كتاب الموالاة عن حبشي بن جنادة بن ورقاء وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري
واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثة عشر رجلا وابن ابي شيبة عن جابر بلفظ
من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد
بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي وليه
فعلي وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره
وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة
بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي
بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن عمرو بن شراحيل اللهم
انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الافعال
من جمع الجوامع للسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال لما رجع رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم من حجة الوداع فنزل غدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام فقال
كأني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن ثم اخذ بيد
علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد
أانت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما كان في الدوحات احد
الا قد رآه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد

الحديث مثل ذلك اخرجه ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم
فجاء رجل يسأل عن علي عليه السلام فقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه و
سلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا منزلا يقال له غدير خم فأذن الصلوة جامعة
فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ألست اولى بكل مؤمن من نفسه
قلنا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مؤمن من نفسه قال فاني من كنت مولاه
فهذا مولاه فاخذ بيد علي ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اخذ بعضدي علي يوم غدير خم بارض الجحفة ثم قال ايها الناس ألستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين
من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ايضا وعن
ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كنت
وليه فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال
أنشد الله امرأ انشده الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يوم غدير خم اخذا
بيده يقول ألست اولى بكم يا معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا
قام فشهد فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا وكتم قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا
اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ألست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه اخرجه ابن ابي عاصم
وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم
فنودي الصلوة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرة فصلى الظهر فاخذ
ألستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى فاخذ بيد علي فقال
بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن
ومؤمنة اخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثم
ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من خباء او فسطاط فاشار بيده ثلاثا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه
اخرجه النسائي وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله صلى الله عليه وآله
وهي حجة الوداع فبلغنا مكانا يقال له غدير خم فنادى الصلوة جامعة فاجتمع المهاجرون
والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسطنا فقال ايها الناس

تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمدا عبده ورسوله
قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده
على يد علي فاقامه فنزع عضده فاخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه
فان هذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس
فكن له حبيبا ومن ابغضه فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في
الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي
عاصم والمحاملي في اماليه وصححه عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم حضر الشجرة
بخم ثم خرج آخذا بيد علي ثم قال ايها الناس ألستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى
قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
بعدي كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي وعن زيد بن ارقم قال نشد
علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم ألستم تعلمون
اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في
الاوسط وعن عمير بن سعد قال شهدت عليا على المنبر ناشدا اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم
سمعوا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو
ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عليا يقول نشدت الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ألست اولى بالمؤمنين
من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من بغضه وانصر من نصره
واخذل من خذله اخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال
اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه قال
فزاد الناس بعد اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن راهويه
وابن جرير وعن زاذان ابي عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

عليا في الرحبة وهو ينشد الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال فقام ثلاثة عشر
رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابو عاصم في السنة
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس
انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا قالوا نشهد
انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين
من انفسهم وازواجي امهاتهم فقلنا بلى فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبد الله
بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد
بن منصور وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن
حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحاء
متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف
الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك ان ادعى
فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت
وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال اليس تشهدون ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق بعد الموت
وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك
قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين
وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه يعني عليا واخر الحديث في ذكر
الثقلين حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضيا في المختارة
وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه
ان عليا عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله تعالى من شهد يوم
غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه
قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم و
عقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي

وابو

وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال من قريش
فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فامر بشجرات فشذبن والقي عليهن ثوب ثم نادى
بالصلاة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم
قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك
ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون ثم قال الا ان دماءكم واموالكم عليكم
حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار
اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين
اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا
لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل
حتى اذا كان بالجحفة نهى عن شجرات بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا
نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذب عن رؤوس
القوم حتى اذا نودي بالصلاة عمد اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك
يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف
الخبير انه لم يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب
واني مسئول وانتم مسئولون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت
ونصحت فجزاك الله خيرا فقال الستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد
ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن
كنت مولاه فهذا مولاه فاخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن عقدة في الموالاة
وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين يحيى بن الحسن البطريق
الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزلت قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك اخذ رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد

الى البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة
الوداع بغدير خم فنادى ان الصلوة جامعة وكسح للنبي تحت شجرتين فاخذ بيد
علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال الست اولى
بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب
اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنهما في
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب
عليه السلام امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع
سئل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع فيمن نزلت
فقال لقد سالتني عن مسألة ما سالني عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن اباءه
عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بغدير خم نادى
الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار
في البلاد فبلغ الحارث بن النعمن فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ناقته
حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته وانا خها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وكان في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا
الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه منك وامرتنا
ان نصوم شهر رمضان فقبلناه منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض
بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه
اهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحارث بن النعمن
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة
من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له
دافع وقال صاحب كتاب العمدة وفي الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث
نسبة الى عبد الدار
من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن
ابي طالب وذلك على حديث الكتاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو

كتاب

كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن ابي سريحة وزيد بن ارقم ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب
الفقيه ابي الحسن بن علي بن محمد الخطيب المعروف بابن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد
بن ارقم قال اقبل نبي الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من مكة في حجة
الوداع حتى نزل بغدير خم الجحفة بين مكة والمدينة فامر بالدوحات فقم
ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم في يوم شديد الحر حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه
ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ثم
ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها فقال من
كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلثا
اخر الخطبة ه **واما حديث المنزلة** فمثل ما اخرجه
مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده كذلك والبخاري ومسلم في صحيحيهما
والترمذي وابن ماجه عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي
نبي وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم انه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما
اخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا انك لست بنبي انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه الطبراني
عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه الحاكم
في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال له اما ...
تقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فقال لك بي اسوة قالوا اساحر
وكاهن وكذاب اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي

ورد ثلاثمائة رجل ٥

وأما قوله أن تعرض لفضل الله هذه أبياته من قلقل جاءنا من اليمن فبعه و
استمتع به أنت وفاطمة حتى يأتيكم الله من فضله فإن المدينة لا
تصلح إلا بي أو بك وما أخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
أنه قال أنا علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وما أخرجه
الطبراني عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لعلي قم فما
صلحت أن تكون إلا أبا تراب أغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين
والأنصار ولم أواخ بينك وبين أحد منهم أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون
من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي ألا من أحبك حف بالأمن والإيمان ومن أبغضك
أماته الله ميتة الجاهلية وحوسب بعمله في الإسلام وما أخرجه العقيلي عن
ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال يا أم سليم إن عليا لحمه
من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هارون من موسى وما أخرجه
الطبراني عن أسماء بنت عميس عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يا علي أنت
مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وما روي عن ابن عباس أنه قال
قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن أبي طالب فإني سمعت رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لأن تكون لي واحدة منهن
أحب إلي مما طلعت عليه الشمس كنت أنا وأبو بكر وأبو عبيدة بن الجراح ونفر
من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم
متكئ على علي بن أبي طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال يا علي أنت أول المؤمنين
إيمانا وأولهم إسلاما ثم قال أنت مني بمنزلة هارون من موسى وكذب علي من
زعم أنه يحبني ويبغضك أخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم في
الكنى والشيرازي في الألقاب وابن النجار وما روي عن علي عليه السلام
أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال خلفتك أن تكون خليفتي قلت أتخلف
عنك يا رسول الله قال ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا
نبي بعدي أخرجه الطبراني في الأوسط وما روي عن سعد بن أبي وقاص قال
خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي بن أبي طالب في غزوة تبوك
فقال يا رسول الله أتخلفني في النساء والصبيان فقال أما ترضى أن تكون
مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي أخرجه ابن أبي شيبة وما روي
عن

عن سعد قال لا أسب عليا ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولنا لرسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فقال أين علي فقالوا هو أرمد قال فادعوه فدعوه فبصق
في عينيه ثم أعطاه الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على
أن أسب عليا ما سببته أبدا منذ سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ما سمعت أخرجه ابن أبي شيبة وما روي عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص
عن أبيه قال خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب في غزوة
تبوك فقال يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال أما ترضى
أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي أخرجه مسلم
وما روي عن مصعب أيضا عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
خرج إلى غزوة تبوك وخلف عليا على النساء والصبيان فقال يا رسول
الله تخلفني في النساء والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أما
ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي أخرجه الحفاظ
أبو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وأبو داود
والنسائي وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك إجماعا
منهم قال الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل في حد التواتر قلت
وقد رواه عدد كثير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم علي وعمر
وسعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية وجابر بن عبد الله
وأبو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وأم سلمة وأسماء بنت عميس
وغيرهم وأخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن أبي وقاص من اثني عشر طريقا
وعن أنس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن أبي سفيان وأما نحوهما فكما في
محبته عليه السلام مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي لا يحبك إلا مؤمن
ولا يبغضك إلا منافق أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن أخرجه الحاكم
عن أم سلمة رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عنوان صحيفة المؤمن حب علي
بن أبي طالب أخرجه الخطيب في تاريخه عن أنس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه
عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها
اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت عميس
رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كنت الله ورسوله مولاه فان هذا
مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من
الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا
في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض لي فيه بالحسنى اخرجه الطبراني
عن جرير وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب
من تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن
احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله
عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر
عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا ارضيك يا علي انت
اخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبري ذمتي فمن احبك في حياة مني
فقد قضى نحبه ومن احبك في حياة منك بعدي ختم الله له بالامن والايمان
ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وآمنه يوم الفزع ومن
مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام
اخرجه الطبراني عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الامة ستغدر
بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن
ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه الدار
قطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا
ثبت الله قدمه يوم القيامة على الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن
علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم محبك محبي ومبغضك مبغضي اخرجه
الطبراني عن سلمان رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احب عليا
فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني
فقد ابغض الله اخرجه الطبراني عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احبك بحبي احبك فان العبد لا ينال ولايتي
ان

الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يبغضك
مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يبغض عليا مؤمن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة
عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم له لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق
اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي طوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والخطيب والحاكم عن عمار
بن ياسر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثلاث من لم يكن فيه فليس مني ولا انا منه
بغض علي ونصب اهل بيتي ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر
بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف المنافقين
على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله
والتخلف عن الصلوة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق
وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال
يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه امورهم فقلت والله
ما استصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقرأها
على اهل مكة فقال لي الصواب ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احب الله ومن احبه الله ادخله
الله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي الحسن عيسى
بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا
فقد ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار
وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم الي انه لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي
وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم
في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه
قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف في
القباء المحشو والثوب الثقيل فقال لابي ليلى ابنه لو سألته عن هذا
فسأله فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت

معكم قال فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث ابا بكر فسار بالناس
فانهزم حتى رجع عليه وبعث عمر فانهزم حتى انتهى الى الناس اليه فقال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله و
يحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد
لا ابصر شيئا فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما آذاني بعد
حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير و
صححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل
وسعيد بن منصور وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير
فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره فلما اصبح قال اين
علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر فتفل في عينيه ومسحها بيده فقام
علي من بين يديه كانه لم يرمد اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني
في سننه وابن عساكر وعن عايشة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ان الله عز
وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير
محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب عليا في حيوته
وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حيوته وبعد موته اخرجه
الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابه وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فوجدني في جدول نايما فقال قم ما الوم الناس يسمونك
ابا تراب فرآني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك
انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبرئ ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله
ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له
بالامن والايمان ما طلعت الشمس وغربت ومن مات يبغضك مات ميتة جاهلية
وحوسب بما عمل في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال البوصيري رواته ثقات
وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول لعلي
ثلث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته
يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وسمعته يقول من كنت

مولاه

مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعلي ثلث لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر
النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة
وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وقال له حين خلفه في
غزاة فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبوة بعدي وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون والانصار لرسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ليراهم فقال اين علي قالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق
في عينيه ففتح الله على يديه اخرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان
عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم طير فقال اللهم ائتني باحب الخلق اليك
ياكل معي هذا الطير فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم
حديث الطير يلزم البخاري ومسلم اخراجه في صحيحيهما لان رجاله ثقات
وقد اخرجه الحاكم عن ستة وثمانين رجلا كلهم رووه عن انس واخرجه المحاملي
عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستيفاء ما جاء في احاديث الغدير
والمنزلة ووجوب محبته عليه يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه
كاف في اثبات ما اردناه من تواتر ما حسن على ان بعضها ليس مما نحن فيه فلا يضر
فيها عدم التواتر كما لا يخفى **مسئلة** ولا شك ان بعض الكذب على
الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع اما في الماضي واما في المستقبل
فذلك لقوله صلى الله عليه وآله فيما روى عنه سيكذب علي فان كان هذا الحديث
كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه اي الكذب
عليه اما النسيان من الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او
غلط من كلامه فجزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين امتحنوا
باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من
غير ان يشعروا كعبد الله بن ربيعة اي او الغلط بان يريد ان ينطق
بلفظ فيسبق لسانه الى غيره او لم يشعر بذلك او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكان ما
سمعه ما لا يطابقه ظنا منه انه يطابقه او الافتراء كوضع المنافقين المتقربين

كغياث بن ابراهيم النخعي قال
الى ايمة الضلال بالزور والبهتان
فيه ابن الجوزي ذكر ابو خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب
بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل او خف فزاد فيه او جناح فقال المهدي
اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا
حملته على ذلك وكوضع الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شريعته وكوضع من يريد الا
نتصار لمذهبه كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك و
المرتزقين به كابي سعيد المدائني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي
وكوضع من الجي الى اقامة دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب ابن دحية
انه وضع حديثا في قصر صلوة المغرب وكما حكي عن عبد العزيز بن الحارث التميمي الحنبلي
من رؤساء الحنابلة واكابر العبادة روى الخطيب الهيثم باسناده الى عمر بن مسلم
قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب
بالحجة فقال حدثنا ابن الصواف حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري
عن انس رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحا ام عنوة فسالوا
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال كان عنوة قال عمر بن مسلم فلما
قمنا سالته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يتدينون بذلك
لترغيب الناس في افعال الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهم اعظم الناس
ضررا لانهم يحتسبون بذلك ويرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما
نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من
الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس في الطاعة وزجرا
لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث
المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتمسك بعضهم برواية من كذب علي متعمدا
ليضل به فهذه الزيادة ولانه كذب له لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ
وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس
ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة كذبه الاضلال
للناس والكذب له بما لم يخبر به كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد
بن سعيد انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان يضع له اسنادا وقال

ابو العـ

ابو العباس صح

القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبة قولية وحكاية نقلية فيقول في ذلك
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا انتهى وقد صرح علي عليه
السلام بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واشار الى ما ذكرناه
من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا
وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما
وقد كذب على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على عهده حتى قام خطيبا
فقال من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانما اتاك بالحديث
اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع
بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدا
فلو علم الناس انه منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا
صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رآه وسمع منه فيأخذون بقوله وقد
اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لكم ثم بقوا بعده
عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والبهتان
فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس
مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا
فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك لرفضه
ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المنسوخ
ولم يسمع الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه
انه كذلك لرفضوه واخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب
خوفا لله وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما
سمع به على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به
وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه
وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى به

رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فيحمله التابع وتوجيهه على غير معرفة
بمعناه وما قصد به وما اخرج من اجله • واذا كان هذا الكلام في
من راى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم
مع قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في ما اخرجه احمد والبخاري ومسلم
وابو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون
وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن **فصل** وما لا يعلم
صدقه ولا كذبه من الاخبار ثلاثة احوال شملها قوله وقد يظن صدقه
كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الواحد الكذوب اي المعروف بالكذب الكثير
وقد يشك فيه فلا يرجح صدقه ولا كذبه كالمجهول حاله وقطع
بعض الظاهرية بكذب ما لم يعلم صدقه وهو بهت اي قول باطل يتحير
من بطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب
عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجز بصدقه قطع بكذبه
باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار المتناقضين من غير علم باتهما والمتناقضان
يمتنع كذبهما اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه فلا يجوز التعبد به اجماعا
والمشكوك فيه كذلك الا ما يروى عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا
بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به
عقلا ووقوعه سمعا وقد بني الخلاف في ذلك في مسئلتين **مسئلة**
التعبد بخبر العدل جائز عقلا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام وجمهور
المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين
الى ان التعبد به لا يجوز عقلا • واحتج للمذهب المختار بما افاده قوله
لنقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه اي في التعبد به وتجويز المصلحة فيه يستلزم
جواز التعبد به وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلا لا
تؤمن المفسدة من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه قلت في الجواب
عنه ولا تؤمن ايضا من عدم اتباعه بل مفسدة خلافه ارجح على مفسدة اتباعه
لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي بان اجتناب المفاسد المظنونة
اولى من اجتناب المفاسد الموهومة قيل في الاحتجاج للمانعين ثانيا

لو جاز

لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول والتالي ممنوع فالملازمة
لانا لا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظنا كاذبا
نسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلا ما لا يجوز عليه لان الاحكام الظنية
بجوز في كل واجب منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول
ظنا كاذبا في ذات الله او في صفاته ينسبون على الله تعالى ما يستحيل عليه
فيكون مثل ذلك كافرا ولو سلمت الملازمة جاز النقض بما تمسكوا به بالعمل بالظن
في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون
باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع فرع الجواز **مسئلة** التعبد
بخبر العدل وقد وقع التعبد بخبر الواحد العدل ثلاثة اقوال اولها
قوله وهو واقع سمعا فقط وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور
المعتزلة • وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعا وعقلا وهو قول القفال
وابن سريج وابي الحسين البصري وثالثها قوله وقيل بل لم يقع التعبد به
وان كان جائزا عقلا وهو رأي الامامية والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا فمنهم
من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة
ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة وسنبين لك ما اعتمدوه دليلا
ان شاء الله ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول اخبار الاحاد
يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الاحاد وتنافي مقتضياتها
من الاحكام • وجوابه المنع اذ العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما
على الاخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه دليل او الترجيح ان امكن او
التخيير او الاسقاط على الرايين وسيجيء الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله
لنا في الاحتجاج على وقوعه سمعا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على
العمل بها اي باخبار الاحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم
بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي
لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح فمن ذلك
عمل ابي بكر بالخبر الاحادي في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة
بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اعطاها السدس وخبر الاثنين

لا يوجب العلم بالحكم به حكم خبر الواحد . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرءا استمع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قولا لم يذكر ذلك فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل به . ورجع في توريث المراة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الراي . واخذ بخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه . ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى في الابهام خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي كل واحد من الاخريين عشرا فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اوجب في كل واحد منها عشرا من الابل اخذ بذلك ورجع عن رايه . والمشهور عن علي عليه السلام انه كان يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نفعني الله به ما شاء منه فاذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر فدل انه كان يعمل على اخبار الاحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين . وقد روي العمل باخبار الاحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما وقد عابه بوجوه الاول قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعلم يحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم ما ذكرتم معارض بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذن له في رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه والجواب انهم انكروا انما انكروا مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك فيما لا نزاع فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لافادتها الظن لا لخصوصها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاد الظن . واما اجماع التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم في ايامهم الخلاف فيه . وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجة قبول العمل عن جماعة من اعيان التابعين فذكر من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد ونافع بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمان بن يسار ومن اهل مكة عطاء وطاووسا ومجاهدا وابن ابي مليكة . ومن اهل الشام مكحولا وعبد الرحمن بن غنم ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين . ومن اهل الكوفة مسروقا وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم لوجب ان يذكر من تكلم في هذه المسالة من المخالفين من بعد ويعترض به استنباطا لا من استند الى اجماعهم على ذلك ولنا ايضا تواتر انه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينفذ الاحكام الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه . واحتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد . اما ابو الحسين البصري فقال ان العقلاء يعلمون في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا نعلم ان العقل يقضي بقبول خبر العدل في مضرة اكل طعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض لحكم العقل بان الطعام لا يؤكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب المضار ومما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا . واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمناه في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو

شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات
والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نأمن
كذب المخبر فيها لم نأمن من الوقوع في المفسدة سلمنا ه لكنه قياس فلا يفيد
الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا والمسئلة
اصولية لا يجدي فيها الظن شيئا والجواب عن الثاني منع الثانية اما عندنا
فلاستقلالنا بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم
الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد في الشرع ان ما لا دليل فيه لا حكم فيه وكان
عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع • احتج
القائلون بدليل السمع على ان خبر الاحاد لا يكون حجة بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعالى ان يتبعون الا الظن فذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل التحريم ونحوهما كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون بان ذلك من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام
الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر نهي عنه بدلالة الاية الكريمة
والجواب ان ما ذكروه ظاهر والذي عين اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه
قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع وتاويل الظن
بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان
دليلنا قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذ قد عرفت وجه التعبد بخبر
الاحاد وبطلان وجوه المانعين للعمل بخبر الاحاد فلشروط بعضها في المخبر
بكسر الباء وبعضها في المخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد جمعها في قوله

فصل وشرايطه اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها
راجعة الى المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها
الى المخبر عنه وهو مدلول الخبر اما الاول فصفات للمخبر وضابطها الاجمالي
صفات تغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعند ثبوتها ما هو شرط معتبر وما
هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال منها التكليف وقت
الاداء لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واحتج باجماع السلف على قبول رواية
الحسنين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ونحوه مما يعول
عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا عن تحملهم قبل التكليف كان او بعده

ولم يفرقوا بينهما فالظن رد روايتهم وان احتملت الامرين احتمالا ظاهرا بل
وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر
فان غير المكلف وان امكنه الضبط غير موثوق لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه
غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا نظن عدم كذبه
فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق والمراهق وهو من يجوز عليه وعلى
من في شكله من امارات البلوغ كالاحتلام كالمكلف اي كالمعلوم تكليفه
في قبول روايته عند الامام المؤيد بالله احمد والجويني قال الدواري ومثل
قول المؤيد بالله قول ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن و
الجمهور على انه لا تقبل ووجهه قوله ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة
عليه الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المحترزين بل نعلم ان في بعض
المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التضمخ بالكذب ما يقصر عنه
كثير من الكهول وقد يتحلى الصبي بمنبت شريف وتربية في الطهارة فيحل
في باب الثقة محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعروفة في
الصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد نقول فالنهم والله ما كذبت
كذبة منذ عرفت يميني من شمالي انتهى وقد اسلفنا في فصل المحكوم عليه
ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين وقبول
الرواية موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفات فلا يبعد
حصول الظن فيجب العمل • واحتج المانعون لقبول روايته بانها لو جازت رواية
الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد واجيب
بمنع الملازمة فان باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط احق وذلك لقوة
البواعث على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابة المنفعل لدواعي
العصبيات ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا تراه من كثرة رواة المفترين
على ان عليا عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق وهو
قول الهادي عليه السلام وبقاه المؤيد بالله عليهم على ظاهره وقال به مالك واتباعه قال
ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينة ومنها اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد
العدالة وهي في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة
والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الرذائل والكبائر

ضبطه
الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكبائر منتشر يؤخذ من مظانه وقد
الكبير بما توعد عليه الشارع بخصوصيته او وصفه بالعظم واما الرذايل
فشار بها الى المحافظة على المروة وهي ان يتحرز عن امثاله في زمانه ومكانه
فيشمل صغاير الخسة والمراد بالكباير والرذايل كل كبيرة ورذيلة كما هو
شان الجمع المحلى باللام فلا يجتمع فيه المروة والمرتان من الكباير والرذايل وصغاير
الخسة ولا الاصرار على ما ليس بخسيس من الصغاير لنص العلماء على كبيرة لما كان
اشتراط العدالة مغنيا عن اشتراط الاسلام لدخول حصال الكفر في الكباير استغنينا
بذكرها عن ذكره فاذا تقرر اشتراط العدالة فمن لا تعرف عدالته ولا فسقه بل
بان يكون مجهول الحال لا تقبل روايته على المختار وهو قول الجمهور من العلماء
لان الفسق مانع بالاتفاق فلا بد من تحقق عدمه ظنا كالكفر فانا لا نسمع
بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه خلافا لابي حنيفة فانه
قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا قال
صاحب الفصول وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في العمدة وابن
فورك واحتجا جميعا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر ولان صدق
المجهول ممكن بل ظاهر فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في
الرواية على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها
ونحوها غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه عدم الفسق وما ذكروه لا يشترط فيه الفسق
اتفاقا على ان الرواية اعلى مرتبة من هذه الامور المذكورة لانها تثبت شرعا عاما
فلا يلزم من القبول ثمة القبول هناك **مسئلة** قال الاكثر
ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل بل يثبت
الجرح والتعديل بواحد فيهما وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني
وقيل لا يثبتان بواحد فيهما بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحديث
والمختار ان والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر
في الجرح والتعديل الشهرة او شهادة عدلين لا يجهلهما هوى احتج القائل
الاول بان التعديل شرط للرواية والشهادة فلا يزيد على المشروط اي لا يحتاط
فيه الا بما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في الرواية بواحد وفي الشهادة
باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم ان الظاهر ان هذا الشرط لا يرد

على

على اصله ولا يستفيد منه ومن نفى الاحتجاج الطرف الاول ولا يفيد الا
مع بيان الطرف الثاني اعني عدم النقصان وهو اي النقصان ثابت في تعديل
شهود الزنا فانه يكفي اثنان اتفاقا مع ان عدم الزيادة انما ليس بثابت اذ يكفي
عند ابي حنيفة والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد وينتقض في تعديله الى
اثنين وقد احتج بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهادة على الاطلاق
والزيادة الاصل في شهادة الزنا والنقصان في شهادة هلال رمضان انما
يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات احتج
الثاني بانه تحصيل الظن في العدالة لا العلم اتفاقا والجرح والتعديل خبر
من عدل فيكفي الواحد اذ به تحصل الظن المطلوب وعورض بانه شهادة فيجب
العدالة التعدد كسائر الشهادات واما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه
من الاوجه باطاهر بانه محل المعارضة دليلا والدليل معارضه **مسئلة**
وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه او لا على اقوال احدها
قيل ويجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله
واختاره والدنا المنصور بالله القسم بن محمد عليه السلام لاختلاف ائمة الجرح
بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها
وتحقيقه ان العدالة بمنزلة وصف مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط
يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف فيكفي فيه انتفاء واحد
من الاجزاء او الشروط فيجب ذكره وثانيها قوله وقيل يجب ذكر سبب التعديل
دون سبب الجرح للتسارع الذي جبلت عليه النفوس الى البناء على الظاهر من غير
نظر الى الحقائق والعدالة مما يلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح
وثالثها قوله وقيل يجب ذكر سببهما للامرين المذكورين في توجيه القول الاول
والثاني ورابعها وقيل لا يجب ذكر سببهما مطلقا اكتفاء بالاطلاق في الجرح
والتعديل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزة عليه
السلام واحتج له بقوله لانه اي الجارح والمعدل بصير على ما هو المفروض
والا لم يصح الحكم بشهادته غير بصير له بخلافهما لم يكن عدلا فلا يقبل واورد
عليه بانه قد اختلف في اسباب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحا و
اجيب بانه المفروض انه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف والا كان

وقد يجاب بانهما وكانا شهادة لا يعتبر لفظها مسوغا لسائر الشهادات صح

ود ذكره

مد لنا مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح
في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها مخالف
ولا يكون حينئذ مدلسا . وخامسها قوله **وقيل** لا يجب ذكر سببهما **ان**
كان عالما باسبابهما بل يكفي الاطلاق فيهما يجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما
ان لم يكن عالما فاذا اعلمنا ان الجارح او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل
اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني والغزالي
والرازي قال في المحصول وهو اختيار بعض ائمتنا عليهم السلام
وقد اشار الى احتجاج اهل هذا القول بقوله **والا اوجب الشك** يعني
لو اكتفينا احدهما بقول غير العالم لا نتج اتباع الشك فلم يكن موجبا
للعمل اذ لو لم نشترط علمنا بكونه عالما باسبابهما لكان خبره موجبا للشك فلا
يعمل بقوله . وههنا قول سادس للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح
في الشهادة دون الرواية فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح
وهذه المسئلة والتي قبلها من مسائل الفروع التي يكفي فيها الظن وحكيت
احتيادا لراجح عندك فيهما **مسئلة** **والجرح والتعديل** **اما** **تفصيلا** **ان**
يتعين اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بغير
واسطة او بواسطة اختبارا لمخبر ونعني بالاختبار معرفة احوال المعدل
في حالتي الرضى والغضب والسرور والحزن فان وقف في الحالتين على
ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل **واذا تعارضا**
فالجرح مقدم على التعديل مطلقا **وقيل لا** ترجيح لاحدهما فيطلب المرجح بخارج
وهو ظاهر اطلاق والدنا امير المؤمنين المنصور بالله قدس الله روحه
لانه قال فاذا تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه
لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه **وقيل**
التعديل مقدم على الجرح **ان كثر المعدل** لا ان استويا او كان الجارح
اكثر مثل القول الاول **قلنا الجرح فيه زيادة** لم يطلع عليها المعدل
فيجب العمل به لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين جمعا بينهما
اذغاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فيظن عدالته اذ العلم بالعدم
لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح

كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ان امكن
هذا اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل او نفاه لا بيقين **اما ان**
عين الجارح السبب ونفاه المعدل بعينه **يقينا** كان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم
كذا ويقول المعدل هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم
امكان الجمع المذكور وحينئذ **فالترجيح** بينهما بامر خارج وهو الواجب
ان امكن والا تساقطا **مسئلة** **والتعديل** طرق مرتبة على
مراتب في القوة فاولها **الحكم بالشهادة** من الحاكم المعتبر الذي يرى العدالة شرطا
في قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق **ثم** يتبع ذلك في القوة قول العدل **هو**
عدل بكذا اي قاطع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضا **ثم** يتبع ذلك **عمل**
عالم بروايته وهو **لا يقبل المجهول** بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية
وهو ايضا متفق عليه **ثم** يتبع ذلك **رواية من عرف** من عادته انه **لا يروي الا**
عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقا لان الظاهر
انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست بتعديل مطلقا لكثرة من نراه يروي ولا
يفكر فيمن يروي عنه **و** وجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها
الا مع قوة ظنه بالعدالة بخلاف الاخبار بها فانه يقع ممن لا يبلغ مبلغه فيما عند
الحاكم من قوة الظن بها والتصريح بها او بسببها اقوى من فهمهما بالالتزام والعمل
اقوى من الرواية وهو ظاهر هذه طرق التعديل . واما طرق الجرح
في الجارح اما ان يصرح بسبب الجرح او لا الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه
كما عرفت **ولا يجرح ترك العمل بشهادة** شاهد **او برواية راو** لجواز ان
لا يتيقن وتحملا ولا يترتب عليها اثرهما لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط
اخر غير العدالة كعدم ضبط او غلبة نسيان **ولا يجرح ايضا تدليس** وقع من الراوي
اذا لم يتضمن غشا وسيجيء بيانه قريبا ان شاء الله تعالى **واما الحد للتناجر في شهادة**
الزنا لاختلال النصاب المعتبر فيها وهو الاربعة **فجارح على الصحيح** ذكره الامام
المهدي احمد بن يحيى عليه السلام قال ولا اعلم اجد امن اهل المذهب يخالف في ذلك
والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة مع اختلال النصاب فاقدامه عليه معصية مخصية
مخلة بالعدالة **مسئلة** رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن
تقبل شهادته بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على المسلمين مع الضرورة

[illegible]

وقد اختلف في قبول
لا تقبل بالاتفاق وكذلك فاسق التصريح لا تقبل روايته وشهادته
رواية المتأول اي كافر التأويل وهو من اهل القبلة بما يوجب الكفر
غير متعمد كالمشبه وفاسق التأويل وهو من اهل القبلة بما يوجب الفسق
وكافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط
ان لا يكون في مذهبه يعتقد حل الكذب كالخطابية والرافضة وبعض الناس ... وهذا
ان يكون في مذهبه تحريم الكذب قال ابو طالب والاقرب
قول بعض ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء انه لا يقول بكفره لتمسكه
من طريقه من يقبل خبر التأويل في الكفر وتقبل شهادته انه لا يقول بكفره لتمسكه
بالشهادتين وان اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل اذ لا يعرف من اهل
العلم من يقطع على رجل بالكفر ثم تقبل خبره وشهادته انتهى كلامه وهو ما
الرازي وابن الحاجب بقوله كما في عند الاكثر وقال مالك وابو علي وابو هاشم
والقاضي ابو بكر الباقلاني لا تقبل ونقله الآمدي عن الاكثر وجزم به ابن الحاجب
وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسئلة محتملة للنظر ميل الى تقوية كلام
الرادين ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون الكافر
احتج القائلون باجماع الصدر الاول من الصحابة وانا نتبين على ذلك بيانه
ما اشار اليه بقوله للقطع بحدوث الكفر والفسق تأويلا في اخر ايام الصحابة
كما روي ان معوية ولد من زعم ان الله يريد افعال [illegible] العباد كلها وان زاي
المجبرة حدث منه ثم شاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج
والبغاة المعلوم بالتواتر والمعروف من اجماعهم ان شهادتهم كانت تقبل
واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال التي تختلفه
مما رغبة بعضهم لبعض ولكنه لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كما هو احد المهم
المنقوله عنهم فكان اجماعا على قبول خبر المتأول وهو المطلوب واجيب بمنع ادعاء
متأول شهادة او خبرا لدى مخالفه وذلك انه لم يثبت ان احدا من هؤلاء
المتأولين اقام شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهور ذلك ظهورا
يقتضي ان ينقل ما جرى فيه من رد او قبول فنقول لو رد شيء من ذلك لنقل
غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه فما لم يصح كيف يجب نقل رده او
قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روي مسلم رده في صدر
صحيحه عن ابن سيرين قالوا لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنه
قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنه فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل
البدع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم اذا وقعه عند بعضهم ونقله فلا نسلم قبول
الكل لمن هذا حاله احتج الرادون لخبر المتأول وشهادته بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والمتأول فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل
واجيب بقوله وهو ظاهر يعني ان الاية ليست نصا في دخول فاسق
التأويل وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص
في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين واحتج الرادون ثانيا بانه
قد ثبت الاجماع ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل
المتأول فيهما اذ لا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم تقبل خبره
وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد ان تأويله قد اخرجه من الكفر والفسق به
فثبت انهما مدار الحكم قيل وهما اي الكفر والفسق تصريحا او تأويلا
سلب اهلية يعني انهما نقصان منصب اهلية قبول الرواية والشهادة وهذا
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في جواب النقوض وقول يحيى عليه السلام
بحوار الصلوة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صادقين عند متهمين يدل
على انه مختار هذا القول وقيل بل هما مظنة تهمة وهذا مذهب ابي حنيفة قالوا
ولذلك يرد شهادة بعضهم على بعض وقيل ان الكفر نقصان وسلب للاهلية
والفسق ليس كذلك بل موجب للرد لانه مظنة تهمة وهذا مذهب الشافعي قال
الغزالي وهذا هو الاغلب على الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب
رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر والفسق سلب للاهلية
لا ينكرون ذلك وانما يريدون بان التهمة لما كانت خفية مختلفة نيط الحكم
بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على راي سواء وجدت التهمة
معه ام لا كما في الشهادة الوالد للولد والولد على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف
وان لم يتهموا وابو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتأول
المتحفظ وفائدة الخلاف تظهر في كافر التأويل وفاسقه فالقائلون
بانهما سلب اهلية يردونهما والقائلون بانهما مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه
المتحرج للكذب لارتفاع التهمة وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا منه جهلا منه بكونه
يوجبهما فقوله ومن اقدم جاهلا على فسق لم يقبل على الاول لا الثاني

يشمل المتأول كما ذكرنا والجاهل لكون ما اقدم عليه فسقا من غير تأويل سواء
اعتقد الاباحة او لم يعتقد شيئا وقد صرح السبكي بقبوله سواء كان ما اقدم
عليه فسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب
الخمر وقيل لا يقبل في المظنون دون المقطوع واما المبتدع على العموم كما
فلا يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف بين العلماء لم يبلغ بصاحبه الى الامرين
اللذين هما الكفر والفسق اي لم يحكم على طائفة بكفر الاخرى ولا بفسقها وذلك
كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام
والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرهما وكما وقع في بعض
مسائل الفروع من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ
فلا يمنع ذلك من الرواية والشهادة اتفاقا بين المسلمين مسألة
اختلف في عدالة الصحابة على اقوال الاول قيل الصحابة كلهم عدول
مطلقا وما كان بينهم من التخاصم والاختلاف والشقاق محمول على الاجتهاد
وهذا قول جمهور الفقهاء وجماعة من المحدثين بدليل قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله
عليه وسلم خير القرون قرني الحديث المتقدم وثانيها قوله وقيل هم كغيرهم
ممن بعدهم من القرون فيهم العدول وغير العدول وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني
وذلك لما كان منهم من المحاربات والخصومات والفسق وقدح بعضهم في
بعض ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها قوله وقيل
كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام وبين معوية واما بعدها
فلا تقبل الداخلون فيها لعدم تعيين الفاسق من الفريقين وهذا قول عمرو
بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله
وقيل هم عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل عليا عليه السلام لقضاء
ما تقدم من احوالهم بالسلامة الى وقت ظهور الفسق فيهم من البغي من بعضهم
على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين اذا
عرف ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج الى
البحث عن احوالهم كما يحتاج في غيرهم وهذه المسألة ينبني عليها اكثر الاحكام الشرعية

فلا

فلا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى
يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية
اذا حقق نظره في هذه المسألة علم حقها من باطلها علما يقينا وقد اختلف فيمن
يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة
وجمهور الاصوليين الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم
متبعا له اما في حياته فقط وهو رأي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما
تفيد الاتباع في حال الحياة فقط وهذا بناء على الاغلب ان من صحب غيره تبعه
فيما يجب والا فمعنى التحقيق ان الصاحب من كثرت ملازمته لغيره يريد الخير به
ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله واما في حياته وبعد
وفاته كما هو رأي اقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين
لم يغيروا ويبدلوا وظاهره انه مع القول الاول كما لا يخفى ومن قصر حاله يسمى
صحابيا وان لم يرو والحجة لهذا القول ما افاده بقوله للعرف بيانه انه لا
يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسة له والاستمرار
من موافقته الا ترى انه لا يسمى من اختص ببعض العلماء صاحبا له الا اذا فعل ذلك
قال ابو طالب عليه السلام ومما يوضح هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لم يعدوا في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا
عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد رأوه فاما
من صحبه فلا وقيل هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم متبعا له
معها اي مع الرواية للحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهو قول القاضي عبد الله
بن زيد وقيل هو من اقام معه صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين او غزى
معه صلى الله عليه وآله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا
قول ابن المسيب وقيل هو من رآه صلى الله عليه وآله وسلم اي مسلم رأى النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على ان العائد ضمير الفاعل او مسلم رآه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
على ان العائد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول
بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك
لشمولها اي الصحبة القليلة بالجلوس والمشي يقال صحبه هنيهة او طويلة وصحبه

هذا قصيرة وفلان صحب فلانا كثيرا وفلا

تكانت العبارة المشترك دفعا للبيان والا

اولى وقد بينا ما ذكره من فيه التقييد

من ان الصحبة حبا رمن اطلاقها طول المد

جمعه الصوفية لا على جهة الطهور فالق

للدلالة على كونها مضى دونه عن الظاهر فلا

الخلاف في معنى لفظ الصحابي وايضا فيه

ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس

وان كان يعد في هذا الاسم الذي هو قو

على العموم وقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى

اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء با

استعمل هذا الاسم في كل من لقي النبي

وان قلت صحبته وهذا تسمى الا بمع

به اهل الحديث انتهى كلامه قلت

والانفعال فلا شك انه يحصل بمجرد الاج

الفائدة لصاحبها الى الحين لا يرى ما لا ي

ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون

كالعشرة فان من بحث عن حالات عليهم وحا

امكانا ما من الجدري وحكيم ومعوية وسطو

بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او

مقبول على المختار لان عبد الله مستند

سواء وقد منع اهل الظاهر من قبوله لا

لنفسه وفرق لان الشاهد يثبت لنفس

وبيانه اي الصحابي لفوائد تتعلق بالح

من الاخبار نوعيه ولا يمكن الفصل بين ا

بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله

الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا

هذا افضيح وفلان صحب فلانا كثيرا وفلانا قليلا مر
فكانت العقد بالمشترك دفعا للبيان والاشتراك قلت
اولى وبذ بينا ما ذكروه من بقى لها التقييد بالطول و ا
من ان الصحبة جياد من اطلاقها طول الملازمة ولشا
جهة النصوصية بل على جهة الظهور فالتقييد بالطول
للدلالة على كونه امضى دفعه عن الظاهر فلا يلزم تكرار
الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه ما افاده
ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس بعيد
وان كان يصدق في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان
على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه
اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لا
استعمال هذا الاسم في كل من لقى النبي صلى الله عليه
وان قلت صحبته وهذا يقتضى الا يصح حمله على ا
به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كان
والانفعال فلا شك انه يتحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله
الفائدة لصاحبها الى الحين الا يرى ما لا يتحصل بالا
ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون وطريق
كالعشرة فان من بحث على حالاته عليهم وجالا لقد علم
امكانه من الخدري وحكيم بن معوية وسطر بن عكاس
بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او عنه بان
مقبول على المختار لان عدالته مستندا المقبول
سواء وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه يجيء
لنفسه وفرق لان الناهب يثبت لنفسه جميعا على
وبيانه اى الصحابي لغوابه سحاق بما جن فيه منه
من الاخبار نوعيه ولا يمكن الفصل بين المنقطع و
بالمنقطع ما ذكره ابو عبد البر رحمه الله من انه لا يتبع
الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او الى غيره فا

هذا قصير وفلان صحب فلانا كثيرا او فلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض
فكانت الصحابة للاشتراك دفعا للمجاز والاشتراك قلنا اتباع العرف اللغوي
اولى وقد بينا ما ذكروه من عدم تقييدها بالطول والقصر غير مقيد لما عرفت
من ان الصحبة تجاوز من اطلاقها طول الملازمة ولسنا نريد انه يتجاوز على
جهة المخصوصية بل على جهة الظهور فالتقييد بالطول لدفع الاحتمال وبالنقض
للدلالة على كونها مقصودة من الظاهر فلا يكون تكرارا ولا نقضا هذا تحقيق
الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه ما افاده الامام الناطق بالحق
ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس ببعيد عندك ان يقال ان العرف
وان كان يعد في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان بطول الصحبة
على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويوصف بانه من
اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لا يعرف تعارفوا فيه جمهورهم
استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وروى عنه
وان قلت صحبته وهذا يقتضي الا يمنع حمله على المتعارف المستانف الذي تعارف
به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كان ثمرة الصحبة المتابعة في الاقوال
والافعال فلا شك انه يحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الاتفاق
الفائدة لصاحبها لما الحينا لا يرى ما لا يحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء
ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون وطريق معرفته اي الصحابي التواتر
كالعشرة فان من بحث عن حالاته علم وجدا لا يفقد علما بالتواتر انهم صحابيون او الآحاد
كعكاشة بن الخدري وحكيم بن معوية وسطح بن عكاس من عدل غيره اي غير المشهود له
بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او منه بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو
مقبول على المختار لان عدالته مستندا للقبول فاخباره بالصحبة وما لا يخصه
سواء وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل كالشاهد
لنفسه وفرق لان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي
وبيانه اي الصحابي لفوائد تتعلق بالصحابي منها قوله المتصل من المنقطع
من الاخبار وغيره ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد
بالمنقطع ما ذكره ابو عبد البر رحمه الله من انه لا يتصل اسناده سواء كان يعزى
الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال

رسول

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع ومنها معرفة انقراض العصر
المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض اخر الصحابة من غير ظهور مخالف
لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته ومنها معرفة الناسخ و
التمييز بين الصحابي والتابعي مما يصححها وبمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ
والترجيح ان شاء الله تعالى ومنها قوله للخلاف في ما ورد عن الصحابي من اقواله
وافعاله لان من الناس من لا يرى انها حجة كما سيأتي ومنهم من يرى انه اذا عمل
الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يتبين
ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما عمل بخلاف ما رواه ومنها
الخلاف في عدالته ومنها الخلاف في جواز تقليده فان من الناس من يقول يجوز تقليد
المجتهد للصحابي كما يجيء ان شاء الله تعالى وغير ذلك من الفوائد تدل على مخالفة حكمه
فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا او يجوز ذلك لحكم غيره من التابعين
ومن بعدهم ومنها اي من الصفات المعتبرة قوله في قبول اخبار الآحاد رجحان
الضبط من الراوي على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه
عن خاطره بسرعة وذلك ليحصل الظن الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان
سهوه اكثر من ضبطه او مساويا لم يحصل وقال الامام يحيى عليه السلام
في من استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الاخر وهذا فيه خلاف
مذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي
القضاة ومنهم من رده وهو راي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه في
الاجتهاد وهو راي بعض ائمة العترة قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار
في ذلك انما هو بغلبة الظن وهو الذي يرجح بالاجتهاد وها هنا صفات
اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها
ونحن نبينها بقوله ولا يشترط في الراوي حريته اتفاقا وان شرطها بعضهم في الشهادة
كابي حنيفة والشافعي ومالك او ذكوريته لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار
النساء او بصره فتقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة وهم لا
يرون شخصها فهم في حقها كالعمي او عدم قرابة فتجوز رواية الولد عن الوالد
وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد
معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه او عدم عداوة لما قلنا في القرابة وانا

كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف
في بعض لما عرفت ان امر الشهادة احق بالاحتياط لقوة البواعث على الشهادة
عليها من الطمع والاعتبار بامر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية
وفي كلام المصنف والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل
من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول
الرواية او عبد عطف على حرية يعني لا يشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد
العدل وان لم يكف في الشهادة واشترطه ابو علي الجبائي فلا بد ان يروي
عدلان عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
عليه وذلك كله ان لم يوافق ما رواه الواحد العدل ظاهرا من كتاب او سنة
متواترة او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر فيهم من غير انكار اما اذا
حصل احدها فانه يوافق في خبر الواحد العدل وحجته ما روي ان ابا بكر
لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعطى الجدة السدس
حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك . وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى في الاستيذان
حتى شهد معه ابو سعيد ولم يقبلا في خلافهما خبر عثمان بن عفان فيما
اخبر به من اذن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في رد الحكم بن ابي العاص طريد
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى المدينة والجواب كما تقدم
او فقه ان خالف القياس عطف على حرية ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون
فقيها سواء وافق خبره القياس او خالفه خلافا لابي حنيفة فانه اشترط في المخبر
بخلاف القياس ان يكون فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا
في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يفوته شيء من المعاني فيدخله شبهة
لا يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة قالوا واما المعروفون بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم فان حديثهم يقبل وافق القياس او خالفه ومثلوا لغير الفقيه بابي هريرة
وانس ووجه الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن انس
عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها
عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج

احمد

احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير بن مطعم وابو داود
وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى
من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث
لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم
جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم . واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت
نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع وظاهر
الشمول لما خالف القياس وما وافقه فلا يقاومه التوجيه بالرأي ايضا المعتبر ظن
الصدق والعدالة تثمره وقوله او اكثارا او معرفة نسب او علم بعربية او معنى
الحديث يعني لا يشترط هذه الاشياء فيعمل بخبر المقل في الحديث كالمكثر بل لا يبعد
ترجيح خبر المقل لان المكثر يكثر فيه الخلط والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا
قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقا او
صدقا ومن تقول علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه والحاكم في
المستدرك عن ابي قتادة . ويقبل خبر المجهول نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب
في الصدق . وغير العالم بالعربية او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه
مع قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما اخرج احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود
رب مبلغ اوعى من سامع اذا فهم الحديث واحفظ واما الثاني من شرائط العمل
بخبر الواحد وجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ ففيه مسائل
ثبت

مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي

الفاظ الصحابي درجات تتفاوت قوة وضعفا اعلاها ان يقول الصحابي سمعته صلى الله عليه وعلى
آله وسلم يقول او حدثني او اخبرني بكذا او نحوها كانبأني وشافهني وانما كانت اعلى
الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول
اتفاقا المرتبة الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة قيل فعلى اصحابي قال يحتمل التوسط
فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا
ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم

الان من لم يقتدى بائمة فقسمته ضيزى عن الحق خارجه
فخذهم عبيد الله عروة سالم سعيد ابو بكر سليمان خارجه
قاسم ابن عبد الرحمن
ابو عبد الله بن مسعود

البنى صلى الله عليه وعلى اله وسلم بكذا
من الائمة المرتبة الثالثة قوله ثم امر
او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها فى احتمال التوسط واختصاص
هذه باحتمالات اخر بينه بقوله ص يحتمل اعتقاد ما ليس بامر امرا لتشابه المعاني
التى تستعمل فيها صيغة الامر وايضا يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى
كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف
باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الرازي فى القبول وضعف صاحب
الحاصل كونها حجة ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى
من قوله امر لانتفاء احتمال التوسط ش المرتبة الرابعة قوله ثم امرنا او نهينا
او اوجب او حرم يحتمل ما تقدم من التوسط واعتقاد ما ليس بامر امرا والتعميم
والتخصيص والدوام وغيره و يختص باحتمال اخر وهو انه اى الامر غيره عليه السلام
من الخلفاء واكابر الصحابة ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطا من قائله
ولهذا نقل عن الكرخي والصيرفي انها مترددة بين صدور الامر منه صلى الله عليه واله وسلم
او من الائمة او من الخلفاء والولاة وفرق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بين
امرنا واوجب فقطع بكون الاول حجة وشرط فى الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح
لتجويز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجة مطلقا لان الظاهر
فيمن تابع اميرا وقال امرنا بكذا ان الامر هو المتبوع ولان الصحابي بصدد
بيان الشرع وتعليمه فيحمل بحسب الظاهر ان الامر من يصدر عنه الشرع وهو
الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وكلام الامام يحيى عليه السلام فى المعيار موافق للجمهور
وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فينظر فى تصحيحه ش المرتبة الخامسة قوله
ثم من السنة كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وانه من نوع
لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل
المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمالات التوسط واعتقاد
ما ليس بسنة سنة مع احتمال اخر قوى وهو قوله ص يحتمل سنة الخلفاء وقوته
لكثرة استعمال السنة فى سنة الخلفاء المرتبة السادسة قوله ثم عنه
عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجة لكونها ظاهرة فى السماع منه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها فى التوسط ولذلك

تير

فقيل يقوى احتمالها للتوسط فلا يكون حجة ان لم يقبل المرسل ش المرتبة
السابعة قوله ثم كنا نفعل وكانوا يفعلون والمحتج على التصحيح لظهوره فى فعله
فى زمانه عليه السلام وعلمه به وفرق ابو طالب بين كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول
على تقريره صلى الله عليه وعلى اله وسلم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك
لان الخبر اذا لم يتضمن به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي
لا يتعلق بها حكم يستفاد منه والمعلوم من حال الراوى انما يذكر ذلك ليفيد الغير
ما يقتضيه من الحكم ص يحتمل خلافهما لجواز ان لا يكون فى زمانه صلى الله
عليه وعلى اله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي
العدل الذي هو بصدد تعليم الشرائع بعيد ان يقول ذلك ولم يكن حجة فان
قال الصحابي كنا نفعل فى عهده او كانوا يفعلون فى عهده فهو اقوى من
الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي والسبكي يقضي بانه لا
يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وجزم ابن الصلاح
وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه الى عهد النبي صلى الله عليه وعلى
اله وسلم فى انه موقوف وفى دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب
والرازي والامدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النواوي عن كثير من الفقهاء
وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه فى كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها تنوع
الاحتمال فيها وقوله والاصح خلاف الظاهر راجع الى جميع ما ذكر انما يجوز
لحجيته ما عدا المرتبة الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما
فان كانت طريقه الاجتهاد عليه طاهرة فلا خلاف انه يحمل على الاجتهاد سواء
كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجة الا عند من يقول ان
قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اختلف فى ذكر الصحابي حكما طريق
اثباته التوقيف من الشرع من جهة الكتاب والسنة كالمقادير وذلك نحو
ان يقول صحابي نصاب الخضروات فى الزكوة ما قيمته مائتا درهم ونحوها كالحدود
والابدال وذلك نحو ان يقول يجب القلائد ما به جلبه ومن لم يجد ماء ولا
ترابا فليتيمم بما صعد على الارض وقيل يجب حمله على انه توقيف في الشارع
وليس من الاجتهاد فى شيء فيكون حجة وهذا رأي بعض اصحاب ابي حنيفة و

قيل يحمل على التوقيف ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول
الشيخ ابي الحسن الكرخي وحمل على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال
في الحيض انه ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل
ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر لانه لم يكن من اهل
الاجتهاد فيحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يحمل على هذا ما روى
عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على ما ذهب اليه الشافعي
لان عطا كان من اهل الاجتهاد والصحيح الذي عليه ائمتنا والقاضي عبد الجبار
وابو الحسين البصري انه ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فتوقيف
يحمل على نص سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا وعليه كذا
عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان
من نار يوم القيمة اخرجه ابن عساكر والا يكن كذلك بان امكن حمله على الاجتهاد
كالمقادير والحدود والابدال فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي من اهل
الاجتهاد فالوجه ظاهر واما ان لم يكن من اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه
عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه قاله من جهة التوقيف

مسئلة وروايه غير صحابي من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في
القوة ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة
اقوى مما بعدها فالمرتبة الاولى قوله اما السماعه من الشيخ يعني ان الراويه
من غير الصحابي اما لانه سمع من شيخه بقراءته عليه او غيرها وهذه المرتبة التي هي
السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة
وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك
عن مالك ايضا عنه وعنه انهما سوى وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم
علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب
البخاري والوجه في ترجيح السماع ان كثيرا ما ينهو الشيخ عما يعرض عليه
بخلاف ما يمليه ويحدث به فيقول السامع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا
وقال لي او لنا وذكر لي او لنا ان قصة السامع للحديث سوا قصده وحده
او مع غيره الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان
معه غيره حدثنا واخبرنا ولا تقصد بالحديث فاخبر يخبر به وحدث وسمعه

ومن

وهذه الالفاظ بعضها ارفع من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها
سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد احد يقول في احاديث الاجازة
والكتابة ليس سمعت وكان بعض الحذاق يقول فيما اجيز له حدثنا وروي عن
الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع منه شيئا ولانه قد شاع تخصيص
اخبرنا بما قرئ على الشيخ فكان حدثنا ارفع منه ولقوة اشعاره بالنطق
والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت من
جهة اخرى وهو انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث وخاطبه
بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي او لنا فقد شاع التعبير به عما يجري
بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضع العبارات في ذلك ان يقول قال فلان
او ذكر فلان من دون لي او لنا لما عرفت من الاحتمالات والمرتبة
الثانية قوله او قراءة عليه واكثر المحدثين يسمى هذا عرضا لان القارئ يعرض على
الشيخ ما يقراه قائلا لشيخه هل سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرأت علي او لا
كما قرئ علي او نحو ذلك او اشار الشيخ براسه او اصبعه او سكت الشيخ حين قال له
القارئ هل سمعت فلم يشر بشيء اصلا فظن القارئ الاجابة من شيخه يعني
انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكره او لم يقل القارئ لشيخه هل
سمعت مع ظن التقرير والاجابة لقرينه فللقارئ في هذه كلها ان يروي عنه
عامة المحدثين والفقهاء ويشترط بعض الظاهرية اقرار الشيخ عند تمام السماع ان
يقول نعم جوابا لقول القارئ هل سمعت او هو كما قراته عليك فيقول حدثنا و
اخبرنا مقيدا بلفظ قراءة عليه واجود العبارات واسلمها ان يقول قرات على
فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن
حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعا للمتكلمين ومنهم من اجازه
على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري ومالك
وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من اطلاق حدثنا وجواز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه
ونقل عن مسلم صاحب الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثر
من اصحاب الحديث الذين لا يحصيهم احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قرات
عليه لا انه لفظ به قال وممن كان يقول به من اهل زماننا ابو عبد الرحمن

النسائي وغيره قال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشايع الغالب على اهل
الحديث والاحتجاج لذلك من اللغة عنا وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح
منهم ارادوا به التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره
بالنطق والمشافهة والله اعلم ومن الناس من يفصل تفصيلا اخر معروف للقا
ان قال لشيخه هل سمعت فيقول نعم ان يقول سمعته مع اخبرني وحدثني من
دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قراءة عليه ولا يطلق لانه
لم يسمع من الشيخ شيئا وان لم يشر شيئا اصلا قال القارئ اخبرني قراءة عليه
دون حدثني لما عرفت من كون حدثني اقوى من اخبرني او قراءة عليه اي قراءة غير
الراوي على الشيخ المؤدي وهي في القوة والتعبير والخلاف فيهما كقراءته اي
قراءة المؤدي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول بدل قوله قرات على فلان قرئ على
فلان وانا اسمع فاقر به ولاجل الاستوا في القوة لم يجعل هذه مرتبة براسها وان
كانت العبارة مختلفة والمرتبة الثالثة قوله او كتابة الشيخ اليه سواء كان
حاضرا او غايبا وهي اما ان تقترن بالاجازة او لا ان لم تقترن فالصحيح المشهور
بين اهل الحديث والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب اخرون
منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة
فاهل المذهب الثاني ينزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة فيقول المكتوب اليه
وعبارته اخبرني وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا راي الاكثرين علما
المحدثين واكابرهم قال في اصلاح المختار فيها كتب الي فلان واخبرني بكتابه
او كتابة او نحو ذلك قال وهذا هو اللايق بمذاهب اهل التحري والنزاهة
والمرتبة الرابعة قوله او اجازة اي اجازة الشيخ وهي انواع وفي كل نوع منها
خلاف وسنبين ذلك ان شاء الله تعالى وقد اختلف في الرواية بها والذي عليه جمهور
اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعن ابي حنيفة وابي يوسف
في احدى الروايتين عن الشافعي من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من
المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث اجزت لك ان
تروي عني تقديره اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعضهم
من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب
علي ووجهه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ المتصدي للرواية ان يروي

عنه جميع مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم
وذلك يحصل بالاجازة المفهمة ثم انه كما تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها
خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في اجرائها مجرى المرسل ومنها المناولة
في الاصح لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع اليه
سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجزت لك روايته
ثم يبقيه في يده تمليكا او الى ان ينسخه او يجي الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه
فيعرضه عليه فيتامله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته او ارووه عني ويسمى
هذا عرض المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه اقوى انواعها على
الاطلاق وقد اجلها مالك وغيره من ائمة الحديث بحل السماع وقال بعضهم انها
مرتبة من مراتب الرواية براسها وانها تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة او لا
وذلك لانها لا تخلو عن اشعار بالاذن في الرواية فيقول الراوي بطريق المناولة
والاجازة على الصحيح الذي عليه المحققون والورع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا
مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز
لي او اجازني او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله على خلاف فيه يعني في وجوب التقييد
فان بعض المحدثين منهم الزهري ومالك اجازوا الاطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية
بالاجازة ويجوز ان يقال في الرواية بالاجازة انباني بالاتفاق بين المتاخرين واما
شعبة فيهم فكان انبانا عندهم بمنزلة اخبرنا والوجه عند المتاخرين ان العرف اطلاق
الانبا على مطلق الاذن او بالشي والاعلام به يقال هذا الفعل ينبي عن العقل او
المحبة وقال ينبيك العيان عما امرك اتم والاجازة تجوز
للموجودين وهي انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك ان تروي
عني كذا كالكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف
في جواز الرواية بهذا النوع وانما الخلاف في غيره وان اطلق الاطلاق. وثانيها
الاجازة لمعين في غير معين نحو ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي
والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز وايجاب العمل. وثالثها
اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا
النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى جواز اجازة العموم وان لم يستعملها

ويليها بعدها الاجازة للمعدوم واليها اشار بقوله لا لنسل
اجيز بني لذين نتنديه بحو .
فلان او من يوجد من بني فلان على الاصح من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار
وذهب بعض المحدثين
الى جوازها حمله على ما قدمناه لا يصح الا بعد وجوده لا يصح اجازته
والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لا محادثة ولا يلزم عليه جوازها لمن
يوجد مطلقا ولا قائل به وقال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم لو لم يكن
في حال ومن الناس من ذهب الى اجازة المعدوم معطوفا على الموجود كاجزت لك ولولدك
ولعقبك ما تناسلوا ومن الناس من ذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير
اعتبار سن للتحمل وهو مبني على انها اذن ولا تصح الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا
اما المرتبة الخامسة قوله او عن خط وتسمى الوجادة وهي ان يقف على كتاب
بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه فيقول الواقف
على الخط وجدت او قرات بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه
العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال
بقوله وجدت بخط فلان

مسئلة

اختلف الناس في قبول المرسل
من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط فيه راو او اكثر كقول التابعي
فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه
غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين . وبعضهم يسمي
ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد
معضلا ولا يسمي هذين النوعين مرسلا . ومن المرسل ما يرويه
احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعوه منه
القول الاول القبول له مطلقا وهو راي جمهور ائمتنا عليهم السلام
والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والامدي
وبعض اهل الحديث . والثاني من الاقوال عدمه اي عدم القبول مطلقا
وهو راي جمهور اهل الحديث . الثالث قوله او من غير الصحابة فقط
يعني انه لا يقبل المرسل من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين
وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على القول بعدالتهم على الاطلاق
ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل معلول لانها لو كانت غير قادحة
للزم قبول المراسيل لكل التابعين لان الظاهر ان لا واسطة فيها غير الصحابي

وقد صرح الحاكم من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه
المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة
والرابع قوله او مع التابعين وتابعيهم فقط يعني ان المقبول هو عندهم
قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط واما مرسل من بعدهم فلا
يقبل وهو مذهب عيسى بن ابان وقد روي عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعين
والخامس قوله والشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل اذا تاكد بما يظن صحته
صيغه وذلك بامور منها انه يقبل من الرواة من يعرف انه لا يرسل
الا عن عدل ومثل بمراسيل سعيد بن المسيب ومنها ما اشار اليه بقوله
او عضد بشيء من الترجيحات وذلك كما قال بقول صحابي او فعله او فعل الاكثر
من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها قوله او ارسله غيره
اذا كان الحجة يرسله وغيره مسندا او مرسلا مختلفي الشيوخ فانه يجب الحكم
بالمرسل وان لم يعتمد المسند والمرسل الاخر لضعف في سندهما . السادس قوله
والمختار قبول من غلب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل لا غير فاذا قلنا
ان المرسل مقصور على التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ثم عرفنا
عدالته قبلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات الائمة
المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام ومن في طبقته من
ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة وذلك لان من ظاهر احوال الائمة
والدين والامانة بعدا ان يرووا الاخبار المروية في العبادات والاحكام
الشرعية عن من لا يثق به سندا وان يجمع على ذلك ويدل عليه لان الغرض
من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها . واما المرسلات التي
نجدها في كتب المتاخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا
المجروح فيها كثيرا الا ان يقال يقبل خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق
فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقا بل الى التابعين لعزه صلى الله عليه وعلى اله
خير القرون في الحديث ولذا اختلف هو واصحابه فقضى بظاهر العدالة
للحرفة للتابعي التابعين لا بما بعدهم لحين فيما لهم وهذا معنى قوله لان الظاهر
عنه اي عند مرسله من لا يرسل الا عن عدل لا بعده الى من غيره . احتج
القائلون بالمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون على العمل

من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما بوحث في ذلك اخبر بانه سمعه عن اسامة بن زيد
وروى انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم
اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وعلى
آله وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس
وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال من شيع جنازة فله قيراط
من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر من بعد ذلك انه
سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سمعناه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه
من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم الكثير ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لا مرية فيه انه كان
الارسال من الائمة والتابعين كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري
وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم واشتهر قبوله من غير انكار منكر
فكان اجماعا **قلنا** ما ذكرتم من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما
وشمولا لكل من وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عدد ثقة من
الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون الا عمن ارتضوه في دينه وضبطه
الا ترى انه اشتهر عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله
فانا سمعته منه فقط واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه
فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي له انه قاله ولهذا الوجه قال
بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابة
فاذا قال صحابي قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالظاهر المشافهة ويدل
على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا
ثبت ملاقاة من اضيفت العنعنة اليهم بعضهم لبعض من قبيل الاسناد المتصل
واورده اهل الصحاح في تصانيفهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث
على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان
هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فما احرى ان يكون في التعبير بلفظ قال

سبق **مسألة** في الاحتجاج للقائلين بالمراسيل بان ارسال العدل
تعديل **قلنا** ان وقع ممن ذكرناه فمسلم ولا نطابق دعوى التعميم
فان كان من غيرهم فيجيء تعطيع نوعه منهم وهو على غير ثقة كما ذكرناه
في كتب المتاخرين احتج الرادون على الاطلاق بانه لو قبل المرسل
لقبل مع الشك واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز الا يعدل
من تركه من الرواة لو سئل عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل
الظن **قلنا** هذا مسلم في غير من ذكرنا ممن عرف انه لا يرسل الا عن عدل وهو
ظاهر ونعتب المتاخرين وقد صحح ما اشترطوه في قبول المراسيل دعوى توقف
الظن على حصول ما اشترطوه وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المراسيل
المنقطع وهو ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد
او وسطه او اخره الا ان الغالب استعماله من دون التابعي عن الصحابي كمالك
عن ابن عمر والمعلق ما حذف من مبدأ اسناده واحد فاكثر والمعضل بفتح الضاد
وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المراسيل
شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث جعلوها انواعا مباينة
مباينة للمراسيل وقد بينا شيئا من كلامهم في صدر المسألة واختلف على اصل المانعين
لقبول المرسل في مسند المرسل يعني في حديث اسنده من عرف من شانه الارسال هل
يقبل ام لا والحق على اصلهم قبوله لحصول شرطه **مسألة** في الاحتجاج للرادين للاهمال
من الراوي لاسماء الرواة بدليل الضعف فيهم وعلى انه يقول بجواز العمل بحديثهم
اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم فالسكوت اذن من الراوي لعلمه ضعفه وتركه له خيانة
منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل منه ما اسنده **قلنا** لا نسلم ان الترك لاسماء
الرواة لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار في المسند
مع ظن العدالة ولما كان يحصل التدليس ما اخلا في الارسال على ما سبق من
تعريفه حسن اتباعه فقال والتدليس يكون اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير
المشهور من اسم او كنية او لقب او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك وهذا
النوع تسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ او يكون التدليس بسبب اسقاط لبعض السند
وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو ان يروي الراوي اسم شيخه

الذي سمع منه ويرتقي الى الشيخ شيخه بعن او أن او قال . والثاني ما يسميه
المحدثون تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة غير مدلس وذلك الثقة
يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الاول الضعيف الذي
في السند فيكون رجال الاسناد كله ثقات . وقد اختلف في قبول من شانه
التدليس فرد بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس
التسوية وجعلوه بلفظ التدليس مجروحا وسواء جاء بلفظ التحديث يبين الاتصال
نحو سمعت وحدثنا واخبرنا او بلفظ محتمل كعن وقال وان اشباههما وجمهورهم
على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبين للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل
واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف الحال في كراهته بحسب
الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله فان كانا اي التدليس
بالتسمية بغير المشهور والاسقاط لضعف في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط
من السند وعرض المدلس ذلك بقبول حديثه فغش منه يجرح به فلا يقبل ذلك
الحديث ولا غيره والا يكن ذلك لاجل التقبيح الضعف بل لغرض اخر مثل كون
الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من
الاصاغر او نحو ذلك فالاكثر على عدم الجرح به والخلاف في قبوله

مسئلة ذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان
النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه بالا
وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ مرادف اي بتبديل
كل لفظة بما يرادفها كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وهو مذهب
الخطيب وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره
ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع من ابدال
الباء بالتاء في تالله وبالله فهو محمول على مبالغته لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور
واعلم ان هذا الخلاف ليس جاريا في ما تضمنته بطون الكتب اذ لا قائل بانه
لا يجوز ان يغير لفظا من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا اخر بمعناه وانما رخص
في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم من ضبط الالفاظ حرجا والجمود
عليها من الحرج والتعب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق
لنا في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها نقلت عنه عليه السلام

اجا

احاديث في وقائع متحدة بالفاظ متعددة مختلفة وتكرر ذلك وشاع وذاع
من غير نكير فكان اجماعا على الجواز . ولنا ايضا انه روي عن ابن مسعود
وابي الدرداء وانس رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كذا او كما قال وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان
المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا . احتج القائلون بالمذهب
الثاني بانه لا خلل بسبب الاتيان بلفظ المرادف واما غيره فانا نقطع باختلاف
الحال في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر
فلو جوز ذلك وقدر وقوعه مرتين او ثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل
بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية قلنا ما ذكرتموه صحيح في
غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واسرارها وليس بمتنازع
فيه وانما محل النزاع فيما لا يفيد تخطاح الاتيان باللفظ المرادف لا يكاد
خطاه يقع من العارف الذي لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ . احتج المانع
على الاطلاق بقوله صلى الله عليه وعلى آله نضر الله امرأ الحديث المتقدم قلنا
هذا الحديث ليس فيه دلالة على بطلان حكم لانه لا تأخذ فيه للوجوب وانما فيه الدعاء
لمن حفظه الى ان يبلغه غيره فهو حجة له على الاولى ولنا ايضا في الجواب
القول بالموجب فان ناقل المعنى الذي سمعه يصدق عليه انه مؤد له كما سمع
ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قيل في الاحتجاج للمانع ثانيا لا يؤمن
الخطأ والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى للقطع باختلاف الحال
في معاني الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتموه صحيح في غير المتنازع فيه فان الكلام
في الذكي العارف الذي ينقل المعنى سواء من غير تغيير اصلا . **مسئلة**
اذا روى احد عن شيخ حديثا لم يذكره الشيخ فاما ان ينكره اولا ان انكره وقال لم
اروه لهذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعا من
غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه والمفروض
انهما قد علمت عدالته فلا يرتفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري ارويته
ام لا فالاكثر انه يعمل به وقد احتج به من اهل الحديث مسلم في صحيحه خلافا
للكرخي من الحنفية واحد الروايتين عن ابن حنبل وهذا معنى قوله نسيان الاصل
رواية الفرع بل لكن يعمه غير قادح فالاصل الشيخ والفرع الراوي عن الشيخ

وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل قيد يخرج به النسيان والتكذيب من الشيخ
وعدمه وقد علمت حكمهما وقوله غير قادح يعني في الحديث فيعمل به على المختار و
ذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته . وغايته تذكر
الاصل لما رواه ان يكون كموته وجنونه قالوا لو جاز في الرواية لجاز مثله
في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انه لا يقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل
والجواب انه لا يلزم ان يقبل في الشهادة ما يقبل في الرواية لان بابها
أضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم القرابة
والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط من ذلك شيء في الرواية
مسئلة زيادة احد الرواة العدول اما ان يتعدد مجلس سماع صاحبها
وسائر الرواة او يتحد وحكمها انها مقبولة ان تعدد المجالس اتفاقا لاحتمال ان
يكون النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الآخر
واما ان يتحد المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة
مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول و
الغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة
وهذا معنى قوله وكذا ان اتحد يعني مجلس السماع وجاز ذهول الآخرين
عند الاكثرين وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول لانه عدل جازم بالرواية في حكم لفظي
فوجب قبول قوله وامتناعهم عن نقل ما نقله لا يمنع من قبوله ولا يقدح في روايته
لجواز وقوع الغفلة منهم عن سماعها وانها قد تقع لطرو شاغل عن سماعها وفهمها
من ألم او جوع او عطش مفرط او سعال او تثاؤب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال
بمحادثة مع الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل في الاحتجاج للرادين
سهو الاكثر ... الظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته ولتعددهم قلنا لا نسلم ظهور
ما ذكرتم من ظهور نسبة الوهم اليه فان الذهول عن المسموع كثير الوقوع لما يقع من
الاشتغال عنه بغيره واما ذهول الانسان في انه سمع ما لم يسمع بحيث يجزم بانه
سمعه ولا يتردد فيه فانه بعيد جدا واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما
اذا كانت الزيادة لا تصادم ما رواه الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما لان حكم
الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله صلى الله عليه

وعلى اله جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها طهورا فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك
سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا هذا
كله اذا تعدد الرواة وكذا حكم الراوي الواحد الخبر ان اسنده او مرة ووصله
او زاده اخرى او مرات وقد فرق بعض اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان راويها هو
راوي الحديث ناقصا وقبلها اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا البناء على القول بمنع
نقل بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجيء قريبا ان شاء الله تعالى وكالزيادة ما اسنده الواحد
العدل والباقون ارسلوه باي وجوه الارسال او رفعه الى الرسول صلى الله عليه
واله وسلم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله
اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى ومثاله حديث ابي الزبير عن جابر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ما القى البحر او جزر عنه فكلوه فلا باس به وما
وجدتموه طافيا فلا تأكلوه وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفا عن جابر وقد
اختلف في حذف بعض من الخبر لا تعلق له بالمذكور من ذلك الخبر وذلك حيث يكون
المتروك متميزا عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله
بترك ما تركه والصحيح انه جائز من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول
والمتروك والحالة ما ذكر بمنزلة خبرين منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالآخر
وهذا مذهب الاكثر من المحدثين وغيرهم روي عن مجاهد انه قال انقص من الحديث ما
شئت ولا تزد فيه واما الثالث من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها
الى مدلول الحديث ففيه مسائل اربع مسئلة اتفق العلماء على انه يرد
من اخبار الآحاد مخالف الدليل القاطع من الكتاب والسنة المتواترة او العقل ويقطع
بوضعه وهذا ان كان ما نقله الآحاد لم يقبل التاويل اما ان امكن تاويله على وجه
لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لرواية العدل عن التكذيب واما
مخالفة الصحابي النص الذي يرويه فيسمع عنده ولا يحتج مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده
ناسخا فيه اي فيما رواه وذلك كحمله الظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه
لا يقدح فيه ايضا على الاصح منهما يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما يترك الظاهر لاجتهاد
ولا يلزمنا اجتهاده وربما يظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص مع ان الواجب اتباعه و
لهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم
بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتاويل الراوي وتخصيصه وذلك
كحمل رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا على الندب لان ابا هريرة كان
يقتصر على الثلاث وقال الاكثر اما ان تحمل الظن بالراوي او لا وعلى الاول يجب

الحمل على ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته • والجواب انهم ان ارادوا
باحسان الظن به اعتقاد ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا
امتنع العمل لانه يحسن الظن به بغير ذلك بان يقال لعله متردد بين خطأ في الاجتهاد
والاحتمال في الدليل وبين ان يكون ما اخذه من دليل رآه حجة دون غيره من المجتهدين
كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين
نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته • وان ارادوا ان احسان الظن
به يجوز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه • قالوا انا نعلم ان الصحابي شاهد النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعرف بمقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شايع والخطا عليهم جائز فلا
يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة • وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي في الاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه
وذلك لانه لا يخالف الظاهر من دينه فاذا لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد
ما يقتضي ذلك التأويل علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او اطلع
على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون تأويله من ظاهر محتمل لان
الظاهر من دينه يمنع من ان لا يسأل الحديث المحتمل لانه لا يأمن ان يكون اجتهاد غيره فيه
خلاف اجتهاده • وهذا الاستدلال قوي لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله
في اقوال التابعين والفقهاء لانا قالوا به • واذا روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله
على وجه من الوجوه المحتملة فقول الظاهر حمله للمجمل الواجب حمله عليه لقرينة معينة
له قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي
وذلك انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا ينطق بالمجمل ويخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي
المشاهد اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح
يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب عليه اتباعه • مسئلة اختلف
في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي فيما تمس اليه الحاجة في عموم الاحوال
وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجه والحاكم وانه صححه فمقبول وهو للاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ
ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار
الاحاد ولنا ايضا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وغيرها من سائر التكاليف احتج
المخالفون بان العادة تقتضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله فلما لم يتواتر
علم كذبه والجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الامة بها في جميع
الاحكام الفرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا
يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن
بلغه خاصة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله كل شرط يفسد الصلوة وهو ركن فيها
يجب ظهور نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلوة وما يجري فيها وليس بشرط

الالوجه لانه الظاهر صح

كتحريم الكلام في الصلوة لا يجب نقله عاما ولا يجب شياع نقل صفة المنقول
تواترا كوجوب الوتر ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا التوضي من القهقهة
لان ذلك ليس مما تعم به البلوى لندرتهما • ويرد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به
البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل الوتر غير مفيد لان عموم
البلوى بوصفه وهو لم يتواتر وان القيء والرعاف في الصلوة مما تعم به البلوى
وكون مس الذكر اعم منهما لا يبطل عمومهما • مسئلة اختلف في اخبار
الاحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كابتداء النصب
والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله واكثر الحنفية
الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير
ونحوها وذلك لما تقدم من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد قيل
في الاحتجاج للمذهب الثاني خبر الواحد يحتمل الكذب ولو على جهة السهو
والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال ادرؤا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
مرفوعا • وقد روي عن ابن مسعود موقوفا • وعن عمر بن عبد العزيز مثلا فوجب
ان لا يثبت بها حد اصلا وايضا في شرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل معناه
فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا في الجواب عن الاول كون الاحتمال
شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الخبر الصحيح وان قام الاحتمال كالشهادة
وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر
في ظاهر الكتاب قائم ولم يعد شبهة قالوا انا لم نعتبر الشبهة في الشهادات
لدلالة النص القطعي على العمل بها قلنا كذلك ايضا لا عبرة بالشبهة بعد
ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية قيل في الاحتجاج
للمذهب الثاني ايضا لو ثبت به المقادير كالحدود وابتداء النصب والكفارات
لثبت بالقياس واللازم باطل فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن
وهو يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلعدم احتمال الخطا فيه قلنا
لزوم ثبوتها بالقياس ملتزم كما يجي في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها
بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان احتمال الخطا في القياس اقوى كما
يجي ان شاء الله تعالى او بان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى تعقل المعنى

اما الملازمة صح

مسألة اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالآخر
او تاويل احدهما دون الاخر وجب التخصيص او التاويل جمعاً بين الدليلين
وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما فقال **الاكثر**
من الناس كايمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي
وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان **مخالف القياس من كل وجه مقدم**
على القياس فلا يعمل بالقياس معه **وقيل** المقدم عند التعارض **القياس** وهو
مذهب مالك واصحابه **وقيل محل اجتهاد** فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر
اولى بتقدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه ابو الحسين عن بعض
الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزه عليه السلام **وقيل**
وهو اختيار ابو الحسين البصري **ان ثبتت العلة بقطعي** اي ان كانت العلة
الجامعة في القياس منصوصاً عليها بنص قطعي **فالقياس** مقدم مصيراً منه الى
ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون قطعياً والخبر مظنون وقد منع
استلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكر منكرو القياس ولو سلم فانما يلزم
اذا كان وجودها في الفرع مقطوعاً به وظاهر الدعوى العموم فلا يطابقها الدليل
والا تكن علة القياس منصوصاً عليها بقطعي فاما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة
وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتاً بدليل قطعي اولا **فان كان الاصل
قطعيا** اي ثابت الحكم بدليل قطعي **فالاجتهاد** يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد
امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه
وان كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب
المصير الى الخبر **والا** يثبت حكم الاصل بقطعي بل بظني **فالخبر** مقدم على القياس نظراً منه
في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة
على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل
على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما يجي من احتمال الخطا في كمال
العلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد **وقيل** وهو اختيار ابن الحاجب **ان ثبتت العلة**
الجامعة في القياس **لا بنص راجح على الخبر** سواء ثبتت بنص مساو للخبر في القوة
او بنص مرجوح او بالاستنباط **فالخبر** مقدم على القياس **وان** يكن الامر كذلك
بل ثبتت بنص راجح على الخبر سواء كان حكم القياس قطعياً او ظنياً فاما ان يكون

ضوابط النفس

وجودها

٤٢

وجودها في الفرع قطعياً اولا **فان وجدت في الفرع قطعياً فالقياس** مقدم
والا يوجد فيه قطعاً بل ظناً **فالوقف** اصح **الاولون** وهم القائلون بتقديم
الخبر على الاطلاق بانه **شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر** فمن ذلك ترك
عمر القياس لخبر حمل بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لو لم نسمع بهذا
لقضينا فيه برأينا اي بالقياس • وترك القياس ايضاً في تفريق دية الاصابع على قدر
منافعها الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة من
دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضاً • وترك ابو بكر رأيه في حرمان
الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة • وروي ان عمر لما جاءه قاضي دمشق قال
له كيف تقضي قال بكتاب الله قال فاذا جاءك ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة
رسول الله قال فاذا جاءك ما ليس بسنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال
اجتهد رأيي واوامر جلسائي فقال له عمر احسنت • وروي عن عمر ايضاً انه لما بعث
شريحاً على قضاء الكوفة قال انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه احداً وما
لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه
رأيك • وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض بما
في كتاب الله فاذا اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فاذا اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى به الصالحون فان اتاه
امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه
والآثار في ذلك كثيرة تشهد بها كتب السير • ثم انه شاع في الصحابة من غير تخصيص
الرجوع عن الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر
من غير نكير من احد فكان اجماعاً واعترض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة
الخبر بالقياس فمن ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤا مما مست النار
وقوله له لا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ • ورد ايضاً وعائشة
خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه
لا يدري اين باتت يده منه وقالا قبل ان يدخلها فقالا كيف نصنع بالمهراس اذا
كان فيه ولم ندخل فيها اليد **والجواب** ان **رد بعضهم الخبر** كما ذكروه
لا يرجع الى الرواية لارتيابهم فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة
بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحد

لعله اراد الاجماع

وارجح الاولون منسوخ وإن علم أنه ابن عباس فقد لعلّ

الاول قد روى خلافه ولعلّ

ثانيا بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احدا

عليه لكنه اقر عليه فكان واجبا وذلك في حديث معاذ المتلقي بالقبول وسيجي إن شاء الله

واحتجوا ثالثا بقوله لانه اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة

الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع

لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس

على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل واحتجوا رابعا بقوله

لقلة مقدماته اي الخبر لانه مجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر

والقياس مجتهد فيه امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف

الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه

في الفرع وهذا اذا لم يكن الاصل خبرا احاديا والا وجب الاجتهاد في الامور

الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو

باطل اجماعا وذلك لان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه اقوى والظن

الحاصل اضعف وعورض بان الاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك لان

الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار

الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس

لا يحتمل شيئا من ذلك واجيب بان الاحتمال باعتبار العدالة والدلالة

والحكم بعيد جدا فلا يمتنع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك

مبني على ما سيجي ان شاء الله تعالى من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل

ستعرفه ان شاء الله تعالى وايضا فيأتي مثله في القياس اذا كان اصله خبرا احاديا وما

لا يتم لمقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يقيدان الكلام بما اذا

ثبتت علته بنص قاطع او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثابتا بخبر احادي

هذا ما تمسك به القائلون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عنه

وتمسكات باقي الاقوال بما ذكرناه استدلالا واعتراضا اما القائلون بتقديم

القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل الرابع مكو

المعارضة دليلا والدليل معارضة واما القائل بانها اجتهادية فقد يستظهر

المعترض من الجانبين واما المفصلون فيأخذون فيما تقدم فيه الخبر بما احتج

به للاولين وفيما تقدم فيه القياس بما احتج به لمالك وفيما يجعلونه محل اجتهاد

او توقف بما ذكرناه لمن يقول انها اجتهادية على الاطلاق على ان لابي الحسين

توجيها قد اشرنا اليه في اثنا تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ

بادلة الاولين فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما تقدم فيه القياس وهو حيث تكون

العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه الرجوع

الى تعارض الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما

يتوقف فيه وهو حيث تثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع

ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين ترجح خبر القياس كما هو المفروض

ورجح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه

الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع وهو اول ابواب النوع الثاني منه

في الاوامر والنواهي الامر والنهي وزنهما فعل وغالب

جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس

قال الجوهري امر به يكن امرا والجمع الاوامر فقيل جمع الامر على خلاف

القياس فرقا بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي

فجمع كجمعه وقيل في تاويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل ثم جمع على فاعل

كما قيل في اكالب وهذا الاتيان في نواه فان النون فاء الكلمة لكن جمع بهذا

الجمع للمجانسة وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها آمرة و

ناهية فيكون جمعا لهما جاريا على القياس وهذا افضل عقبه للاوامر

فقال لفظ الامر الذي هو الف ميم را مختلف في معناه فالمختار انه

حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر

عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالجنس لا يدخل فيه اللفظ

المهمل ولا الطلب الاشارة والقرائن لانهما لا يسميان قولا وقوله الانشائي يخرج

الاخبار كقولك انا طالب منك كذا او موجب عليك كذا والمفردات لانها تسمى

قولا عند غير المنطقيين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي لانه دال

على طلب الترك لا الفعل والترك عدم فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج

الالتماس والدعا فانهما لا يسميان امرا لان من قال لغيره افعل لي على سبيل التضرع

اليه والتذلل والالتماس لا يسمى امرا وان كانا على رتبة من المخاطب في

وتعريف اول الكع [illegible] والواو امر [illegible] الواو المتعلقة على [illegible] في ثانيه [illegible]

قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى امرا له وان كان
ادنى منه رتبة ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث امر من
هو اعلى منه رتبة فيبطل اشتراط العلو كما هو راي جمهور المعتزلة وغيرهم
واشتراطهما مع الاستعلاء كما هو راي بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راي
الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم الاستعلاء بقوله تعالى حكاية
عن فرعون فماذا تامرون مدفوع بانه مجاز لقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امرا ولا يوصف فاعله بكونه امرا وثبت اشتراط الاستعلاء
وحده كما هو راي ائمتنا عليهم السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي
وابن الحاجب واكثر المتاخرين ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل
العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا مع الاستعلاء التحتم بناء على ان الامر حقيقة
في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو
مسمى الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر لا في مسماه فهما
مسئلتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك فعل
والمختار خلافه كما سبقت الاشارة اليه. اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من ان
الامر حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه و
يطلق عليه حقيقة ام لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرنا
من التبادر عند الاطلاق ولانا نحمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك
او لا وقيل بانه مشترك بين ذلك المعنى الذي عرفته وبين الشان نحو انه
ورد امر الموت اي امر اعظيما والغرض والداعي نحو لامر ما جدع قصير انفه
لغرض وداع وجهة التاثير كقولهم لا بد من امر لاجله كان الجسم متحركا اي معنى
يؤثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وابي الحسين البصري لكن
الجبن الرصاص قالوا وانما كان حقيقة للتردد فيها اي في هذه المعاني الاربعة
عند الاطلاق للفظ الامر فلا يتبادر شيء الى الفهم ورد بالمنع لما ذكروه اذ لا
شك في تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه وقيل انه مشترك بين الثلاثة الاول
من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله
بن حمزة عليهم اخذا من كلامه عليه في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام
من يقول انه حقيقة في الاربعة المعاني وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر
في

في ثبوت حال الجسم واما من لا يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند اطلاق اللفظ
فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك. وحجة هؤلاء اما على كونه حقيقة
في الثلاثة المعاني فلما ذكرناه من حجة اهل هذا القول الثاني واما على كونه غير
موضوع للمعنى الرابع فذلك لاختصاص الرابع بالعلماء كما ذكره الامام المنصور
بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام وقيل انه مشترك بين القول الانشائي المتفق عليه
والفعل نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله على بعض التفاسير وهذا
قول اكثر الشافعية وذلك للاطلاق للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة
قلنا الاطلاق على الفعل مجاز لان المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم
مع منع المصير الى الاصل المذكور سابقا والدليل على انه لو كان حقيقة في الفعل لوجب ان
للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد في كل فعل فيقال للمخضف نعله وحلبت
شاته انه فعل امرا او لا قائل به مسئلة مختلف في الامر هل له بكونه امرا
صفة زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره او لا وهكذا سائر اقسام
الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك مع الاتفاق
على انه لا بد له من مميز وحينئذ يتميز عن غيره باحد ثلاثة اشياء اما بارادة المأمور
به لان التهديد مثلا لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الامر واما بكونه امرا
يعني يتميز الامر عن غيره بصفة هي كونه امرا لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد
فلا بد من امر زائد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو
احد ثلاثة اشياء اما نفس الامر وهو المراد بقوله لذاته اي لذات الامر الذي هو
الصيغة او ارادة كونه امرا او ارادة المأمور به وما عدا هذه الاحتمالات
الثلاثة لم يقل به احد والثالث مما يحتمل ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله
واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات فان من عرف الوضع ميز بين معاني
الالفاظ قطعا. اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات
قائل وقد استوفاها المتن بقوله قيل بالاول وهو انه يتميز عن غيره بارادة المأمور
به ولا صفة له من كونه امرا ولا للخبر كونه خبرا وكذا سائر انحاء الكلام
وهذا قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة وابي الحسين
البصري وابن الملاحمي وغيرهم ووجهه ان كلما رجع الى الصيغة او الى
محلها او الى الامر او المأمور او المأمور به يحتمل بالتهديد كما علم

الارادة لما لامر به فاعتنت في التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها يكونها امرًا
ارادة المامور به فاعتنت في التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها يكونها امرا ان هذه الارادة اما ان تكون
اذ لاطريق اليه والجواب ان هذه الارادة اما ان تكون
مع الصيغة او بعدها او قبلها وعلى كل تقدير
يلزم ان يتناول المراد صيغة الامر او معه او بعده
تلك الارادة بتلك الصيغة فلا تمييز بيان ذلك ان الامر
لا اختصاص ان ارادة المامور به قبل تناولها اياه فلا نعلمه تجمع بينهما لان الارادة
معه ومع التهديد قبل وجودهما على سوا فلا تخصيص لها باحدهما فلا
تمييز وهو ظاهر وهكذا ان ارادة بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر
وهو الدور بيانه ان مصير الصيغة امرًا يتوقف على الارادة لان
التمييز انما حصل بها والمفروض تاخرها وان ارادة معها فلا اختصاص
ايضًا والالزم ان لو ورد صيغة خبرية عند ارادته لفعل وقع من غيران
يكون امرًا وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب لم تكن تلك
كافية في التمييز مع انه يلزم عليه ان يكون انا طالب منك كذا صيغة امر
ولابي الحسين كلام طويل في المعتمد بالغ فيه نصرة مذهبه وقيل
بالثاني وهو ان للامر بكونه امرًا صفة لذاته وهكذا الخبر له بكونه
خبرًا صفة لذاته وهكذا سائر انواع الكلام تحصل لها صفات ذاتية
كالجوهرية للجوهر وهذا قول ابي القاسم البلخي واتباعه ويرد عليه انه لو كان
كذلك لم تخرج الصيغة عن كونها امرًا فيكون التهديد امرًا وايضًا لو كان
كذلك لكانت الصيغة امرًا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان وقيل
بالثالث وهو انه يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرًا والموثر فيه ارادة
الامر لكونه امرًا وهذا قول الاشعرية على ما نسبه اليهم الامام المهدي
عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم الاصولية فتنبه ولم
يشتهر عنهم الا القول بان الامر بالشي لا يستلزم ارادته وقد صح
ذلك الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في معيار لانه جعل المختلفين في
هذه المسئلة فريقين فالفريق الاول يكون حاجة الامر الى الارادة
ولهم مذهبان

هذا القول ان حد مسيعم والاقرب ان الاشاعرة لا يسمون للامر بكونه امرا حالا وهو الصحيح

احدهما ان يكون امرًا لذاته وهو قول الكعبي واصحابه من معتزلة بغداد
وثانيهما ان يكون امرًا لا للصيغة المخصوصة وهو قول بعض الفقها والفريق
الثاني وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة لهم مذهبان ايضًا احدهما ان له
بكونه امرًا حالًا وحكمًا وهو قول الجماهير من المعتزلة الا ان منهم من يقول يكون
بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغة وارادة كونها امرًا وارادة المامور به
وهذا راي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتي ارادة
حدوث الصيغة امرًا وارادة المامور به وهذا راي ابي هاشم واتباعه المذهب
الثاني قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرًا حال الا ان منهم من يشترط الارادة
كونه امرًا وهذا هو مذهب الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي
ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري ومحمود
بن الملاحمي واحتجابا المنصور بالله عليهم وهذا تصريح بان الاشاعرة يوافقون ابا الحسين
ومن معه في نفي ان يكون للامر كونه امرًا حال اذا عرفت ذلك فوجه ما ذهب اليه
الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة
والاستعلا والارادة وكونه مستبدًا ولا يصح ان يوثر عينه لانه مع الامر
والتهديد على سوى فلم يبق الا ان يكون راجعًا الى ما لا بد منه في الامر وتعين منها
الارادة وكونه مستبدًا اما غيرها من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد
على سوا واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون الصيغة امرًا لحقنا ذلك
في التمييز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام
فكما ان الخبر يكون خبرًا بالارادة كونه خبرًا بالاتفاق كذلك الامر والا يكن المراد ذلك
فلا يجوز ان يكون المراد ارادة المامور به لتعين الموثر في الارادة كما حققناه واذا
كان هو المراد لزم العقل الرابع ومن بالجملة لان الله امر الكافر بالطاعات ولا
يريدها منه اما كونه مامورًا بالطاعات فضروري في التصديق والاسلام وسائر
في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من
العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله وحصل مراد الكافر والعاصي فلزم ان يكون الله
مغلوبًا والكافر والعاصي غالبين عليه بل لزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك وحمس وه من عاده واما الثاني

اي لذات الامر التي هي الصيغة حتى يطلق الصيغة

امرًا

ان قيل ارادة كونه امرًا هي الصفة فيكون بمثل رواية الامام فتامل

وحاصله انه اراد ما نسبه الامام المهدي عليه السلام وغيره من انه يتميز بصفة والموثر فيها ارادة الامر لكونه امرًا فسبحان

فلانه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم منه انقلاب علمه جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال وانه تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذلك سائر الطاعات **ولانه قد يأمر العبد بما يكرهه اذا اراد به تعريف عصيانه** وذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبده فتوعده بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره عليه ويتخلص من الهلاك **ولقصة ابرهيم عليه السلام** فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال **ورد بمنع الثانية** وهو بطلان التالي وما ذكروه من الوجوه لبطلان اللازم غير تام اما **الاول** وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكف فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه **قبيح** عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه **و**ما ذكروه من لزوم كونه مغلوبا والكافر والعاصي غالبا لبيان انما يتم لو اراد ايمانهم على انه حال طوعا او كرها لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا ايمانهم بالاختيار وارادتهم وحينئذ **لا مغلوبية مع ارادته باختيارهم** ورغبتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى وواقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه وفق سخطه كثيرا كما قال الله تعالى في قوم نوح وما آمن معه الا قليل ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه . **نعم** لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المتعلقة بالايمان بالتكوين كما دل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير المتنازع فيه . وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده . جوابه انه لا يحسن من الرئيس ان يغلب مع الانزال المخصوص به من عصاه اذ وذان ما نحن فيه ان يريد مثلا دخول داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد . وما ذكروه من امتناع ايمان الكافر واستحالته بالنظر الى المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى اختيارية ولو كان الامر على ما زعم لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه المليون والحق ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة

وحينئذ لا امتناع مع تبعية العلم فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور . فالجواب انا لا نعني بالتابع هنا المتأخر الذي زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه في نفسه شرير ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه عليه فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان تكون اختيارية وما ذكروه يمنع ان يكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان **و**اما **الثاني** فلا نسلم ان امر السيد العبد في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو **ايهام لكونه امرا** اذ دليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذر عند العقلاء ولا يستحق عقوبة على مخالفته لما هو صورة الامر **واما الثالث** وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه **محتمل** ان يكون المراد افعل **ما يؤمر في المستقبل** ولم يكن قد امر وذلك لانه قد راى في المنام انه يؤمر ولم يؤمر بعد فلما توهم انما امرت فكأنما اخذ المدية واضجع ابنه والتطلع فلم يؤمر بل جاء الفداء كما كان يتوقعه من الامر بالذبح وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين لا يمنع ما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المدية يصح عليه اطلاق بانه يؤمر بالذبح بلاء عظيم **سلمنا فالامر بالمقدمات** يعني سلمنا ان ابراهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتجريد المدية ونحو ذلك والانطباق لما يترتب عليها من ذبح او غيره ومثل هذا الاضطراب بلاء يحسن معه الفداء **سلمنا** انه وقع الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد **لكنه نسخ** بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق

وقيل بالرابع وهو ... الله تعالى ... ان ... كان يجي

التكليف بمستقبل الاوقات ... والمؤثر فيها هو ارادة المأمور به

ان الامر يتميز عن غيره بصفة بها يكون امرا والمؤثر فيها ... ان لكل

اما انه يكون امرا لصفة فهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل

نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امرا حال وللنهي بكونه

نهيا حال وللخبر بكونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من ذهب الى

التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خبرا حال بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسين

الرصاص ولعل سائر انواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقه الى ... له

في ذلك واحدة اما النهي فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه ان سائر ضروب

الكلام كالامر واما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا

حالا ولا يعرف ما يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله في تعليقه

وروايه الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية واما ان المؤثر فيها ارادة المأمور

به فهو قول البصريين احترازا كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة

وغيرهما قال الامام المهدي عليه السلام والتحقيق ان المؤثر في ايجاد الصيغة الطلبية

على صفة الطلبية هو القادرية لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية

لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في ايقاعه على

صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف تأثير القادرية الى وجه دون

وجه وصفناها بانها هي المؤثر في ايقاع الفعل على وجه مخلفه وان كان التأثير في

الايقاع انما هو القادرية في التحقيق هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على

المنصف ما فيه من التعسف والتكلف **والحق ان الوضع كاف** في تمييز الامر

عن غيره كما في سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا اورد عليه ذلك اللفظ

من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان

... كما قاله ... لا لما ذكروه من الاعتبارات الطلبية التي فارقها المخالف وهذا

قول الرازي ونحل عليه قول الكعبي لانه قال لا يحتاج مع ذلك الى ارادة اخرى و

هو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة للطلب معنى مما اشتقت هي منه

وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات المؤثر ... كلام

ابي الحسين البصري يقتضي ان هذا اختياره لانه قال في المعتمد وعندنا ان هذه

الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل

الا ان المتكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا

بالصيغة ثم انه يلزم مما ذكروه الدور وبيانه من وجهين احدهما ان العلم بكون

صيغة افعل امرا تحصل من الطلاق بالضرورة والاحتجاج بتعينها به يقتضي تقدم العلم

به عليها ضرورة توقف العلم بالشيء على العلم بما يعينه والثاني ان ما ذكروه يقتضي

ان لا نعلم كونها امرا الا بكونها وهو توقف الشيء على نفسه وايضا صيغة الامر دالة

بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به واذا كانت الارادة تحصل المدلول

وجب ان لا تفيد الصيغة لدلالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات وايضا لو كان كونه

امرا صفة لكانت اما للمجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود له كالمجموع

واما للاحاد منها فيلزم ان يكون كل واحد امرا او هو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا

حالا وحكما فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة المأمور به لم لا يكون الداعي المؤثر ارادة كونه

امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان للخبر بكونه خبرا حالا والمؤثر فيها ارادة كونه خبرا

وجاء لو ان يفرق بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يفيد ولا يجدي لا سيما قال فيها

الامام الحسين بن عز الدين عليه السلام لم يتجاوز دائرة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة

المأمور به لان المشهور عن الحنفية ان المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين البصري

لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على ما وضع له

اذا تجرد عن القرائن

مسألة ترد الامر اي صيغته

التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها **في** ستة عشر معنى الاول **الايجاب**

كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة **والثاني الندب** كقوله تعالى فكاتبوهم ان

علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين **ويقرب منه** اي من هذا المعنى

التأديب والارشاد اما التأديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابي سلمة الحرقي

سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور

وما ذكروه في المستصفى والمحصول من انه قال صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس

لم يعرف وأما الارشاد فكقوله واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه واما

افراد التأديب الخالي في المستصفى جعلهما تخابرين للمندوب ووافقه الرازي

وصاحب الفصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق

بين العام والخاص اما التأديب فلانه مختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد

فلانه مختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدين اذ قصد

ان وضع العرب صيغة افعل ونحوها لطلب الفعل مستعلا حقيقة ... لا الاطلاق ... غيره ويكون الوضع هو المميز

... على من ... وقد عرفت بطلانه ثم ما ... وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك من ارادة اخرى

على العلم بالامر ... نفس ... فانما ... دور

منها الحمل على الادب وارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق
بين التاديب والندب بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب متعلق بمحاسن
الاخلاق اعم من ان يكون المكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سلمة كان اذ ذاك صغيرا
ولهذا جاء في بعض الروايات باعلامهم الله الى اخره والندب يخص المكلفين وهو
اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها وبين الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثاني
فيه الثواب ويمكن ان يدفع بان الخطاب وان كان لعمر بن ابي سلمة فالمراد به التاديب
لكل الامة فلا يضر مع ذلك صغره ولا يصح الادب من ان يكون مندوبا كما اذا ارتضى
بالاصول الشرع لا يخرجها عن كونها واجبة وبان الظاهر ان قصد الاقتداء والعمل بان ارشاد
الكتاب والسنة لا يعم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم المقيد
على المطلق لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في
مطلق الطلب والثالث استعمالها في الاباحة كقوله تعالى كلوا من الطيبات
ومنها الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الاباحة والعلاقة هنا ايضا اطلاق اسم المقيد
على المطلق لان طلب الفعل يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن
والرابع التهديد كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس
الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله قوم قسما من التهديد
والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو في
الجوهري فلهما فيكونان متباينين وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا
بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد عرفا
ابلغ في الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على مذهب العرف
والعلاقة فيهما التضاد والسادس الامتنان وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى
فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة انها الاذن المجرد والامتنان
لا بد فيه من اقتران حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان او الانعام او عدم قدرتهم
عليه او نحو ذلك كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة
فيه كما في الاباحة والسابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قوله
بسلام امنين تدل عليه لان دخول الجنة مع السلامة من جميع الافات الاخروية
منها غاية في الاكرام والعلاقة فيه كما في الاباحة والثامن التسخير كقوله تعالى

كونوا قردة خاسئين والمراد به الذلة والامتهان وظهر الفرق بينه وبين التكوين
الاتي لان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة
بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حالة الذلة والامتهان والعلاقة فيه وفي
التكوين اما مجرد الطلب واما مشابهتهما للواجب في التحتم والتاسع التعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة والعلاقة فيه المضادة لانه انما يكون في الممتنعات والواجب
في الممكنات والعاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من يسميه
التهكم وضابطه ان يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة
المضادة والحادي عشر التسوية بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا
فانه اريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة لان التسوية
بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والثاني عشر الدعاء كقوله ربنا اغفر لنا
ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب والثالث عشر التمني كقول
امرئ القيس: الا ايها الليل الطويل الا انجلي وانما حمل على التمني دون
الترجي لانه ابلغ وذلك لانه نزل ليله لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال اخر
وليل المحب بلا اخر وعلاقته وما بعده كما تقدم والرابع عشر
وعدم المبالاة نحو قوله تعالى القوا ما انتم ملقون فانه مستعمل في موضع احتقار سحر السحرة في
مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بالقول او الفعل او بتركهما
كترك اجابته والقيام له صريحا دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يختص
بمجرد الاعتقاد او لا بد فيه منه بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه
يقال انه احتقره ولا يقال اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك و
الخامس عشر التكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدرة
والسادس عشر الخبر نحو قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم ان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما
شئت رواه البخاري عن ابي مسعود عقبة بن عمرو الانصاري البدري رضي الله عنه
وفي رواية الطبراني في الكبير اخر ما كان من كلام النبوة اذا لم تستحي فافعل
ما شئت اي من لا يستحيي يصنع ما يشاء وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم تستحي
من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحيى منه بخلاف الجائز وقيل معناه اذا اردت
فعل شيء فاعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستح منه

رشادي اباح دمي فاوجب غيبتي … انت تخيرا كه ١
وطالى التهديد في انذاره … سوت وقتي ليله ونهاره ١١
فامتن بالاكرام وهو يهينني … صيرتني مثلا لسحر الحدا ١٢ ١٣
فاذا انتدبت فقل قتيل عذاره … بلغ العدو مناه في مضماره ١٤
فلا ادعوت اقول يا من امره … كن لا تعذب من طلبت بشاره ١٥
… الامام المهدي … وجهها البدر السيد محمد الامير رحمه الله

صيغته وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
فتركك الحياء مما تفعله لان السياق في مدح الحياء فهذه ستة عشر معنى لمطلق
صيغة الامر عليها وقد عد بعضهم زيادة عليها كالمفوض في قوله تعالى فاقض ما انت
قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعضهم التحكيم وبعضهم التسليم وبعضهم الاستسلام
وكالمشورة في قول ابرهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى واشار الى شارح
في هذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى
قل فاتوا برهانكم وادعوا شهداءكم من دون الله وكالالتماس في قولك لنظيرك
افعل وكالتمني وكالتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم وكالتصبير في قوله تعالى ذرهم
يأكلوا ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا فمهل الكافرين امهلهم رويدا و اذا تقرر
عند استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد حقيقة في المعنى الاول
وهو الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء
وقيل انها حقيقة فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي عبد الله
البصري والجويني وقيل بل في الندب لا غير وهو قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار
وبعض الفقهاء واحدى الروايتين عن الشافعي وابي علي الجبائي وهو رواية عن المصنف
وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب قيل والرواية الاخرى عن الشيرازي
الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذي ذكره العلامة في
شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وكذا الرواية الاخرى عن ابي علي
وقيل بل هي حقيقة فيهما اي موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى
الموسوي وقيل بالوقف فيهما اي في المعاني الثلاثة بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب
او الندب او لهما بالاشتراك كما حققه الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى
واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني والآمدي
وقد روي عن الاشعري الوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة و
التهديد والارشاد وعن الآمدي الوقف بين الوجوب والندب والاباحة وهو المصرح
به في الاحكام وقيل بل هي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
الطلب وهذا قول ابي منصور الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ما روي عن
القاضي عبد الجبار من انها موضوعة للارادة للامتثال لصدقه مع الوجوب والندب
وقيل بل حقيقة في الاباحة وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة الوجوب والندب

والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازي في المحصول
وقيل انها حقيقة في القدر المشترك من الثلاثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن
الحاجب في مختصره وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة
والتهديد موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل
بل هي حقيقة فيها اي في هذه الاربعة وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في
المستصفى وغيره و ترد صيغة الامر مجازا في البواقي اما في ما عدا هذه الخمسة
فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي غيرها من الاقوال
تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها **والحجة** لنا على صحة المذهب الاول
المعقول والمنقول اما المعقول فنعني به الاستفادة من موارد اللغة لا اثبات
اللغة بالقياس والترجيح فلانا نقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع
لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له بالعصيان والاستنكار ولا يوصف بالعصيان الا
تارك الواجب و اما المنقول وهو حجة من يقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا فقط
فمنه اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فانا نعلم من احوالهم
انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة كاستدلالهم
على اهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى وآتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على
الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع
وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرف
من احوال الجماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى
وامر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن
احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفزعون
عند الاختلاف والتنازع الى التاويل كما يرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم
في الاخبار واعترض ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك
لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور في مدلول
الالفاظ ونقل الاحاد والا لتعذر العمل في اكثر الظواهر اذ المفيد فيها انما هو تحصيل
الظن لانا نعلم من العلماء من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى
استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنيا ينفي العلم بانه للوجوب

من رد خبر الواحد والخوارج من صدور
الراوي فكذا هنا ورد بان اوهن
… على الوجوب واجيب ان تارك الوجوب
لظهور قرائن عدم الوجوب ذكره سعد …

لانا نقول القاعدة اعني كون الامر يفيد الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل
لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجهه لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر في
الوجوب اذ لا معنى للاستدلال على وجوب شيء الورود الا بظن ان الامر ظاهر في الوجوب
ومنه قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله اسجدوا
وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم على المخالفة لا في محض الاستفهام اتفاقا وهو
دليل الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله على مخالفة
الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري
اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره هدد على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب احتج اهل الندب
الثاني وهم القائلون بان صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين
قول الولي لعبده اسقني وقال اريد ان تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من
احدهما ما يفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد
منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل
قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصير المفهومان متحدا فهو ممنوع
فان الخبر يفارق الانشاء في المعنى قطعا بيان ذلك ان قولك اسقني يعد طلب الفعل
لا يحتمله وقولك اريد من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا
يجوز ان يبعث الا على ما له فيه غرض ولو عذرنا هذا عن الاستعمال لعلم انه مريد للفعل
وليس كذلك قولك اريد ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا والبعث صريح
في استدعاء الفعل فضلا عن ان يكون مستدعيا له لا محالة وان اردتم انه وضع لشيء
اخر والارادة تفهم تبعا له فهو مطلوبنا لاقراركم بان قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة
فمن اين لكم ان ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها ما رواه البخاري و
مسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه
فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم
واختلافهم على انبيائهم ووجه الاحتجاج انه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب
والجواب انا لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
ومنها وهو اولاهما ان اهل اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون امرا

اذا كان فوق المامور به في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه في الرتبة
فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على
المسؤول ولا كراهة ضد ما سأله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فوجب
في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور به لانفصل
عن السؤال الذي بذاته على الرتبة والجواب ان هذا الدليل مبني على
مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة
في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم فالسؤال
يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل يقول للمسؤول
لا تخل بمقصودي ولا تخيب رجائي وهذه الالفاظ صريحة في الايجاب وان
كان لا يلزم منه الوجوب لا يقال فيه افترقا من وجه اخر وذلك من
حيث ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال لانه يقال لا يترتب
الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان ولا يترتب على ايجاب الامر كامر
السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب ومنها ان الامر
يفيد ان الامر مريد للفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب التوقف
عند ذلك والجواب ان ارادة وان الصيغة موضوعة للارادة فغير
مسلم وقد عرفت فساده وان الارادة وانها موضوعة لغير الارادة والارادة
مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على الزائد عليها كيف وقد دللنا
عليه وحققناه انه الموضوع له احتج اهل الاباحة والتواطؤ اي القائلون
بان الصيغة موضوعة للاباحة والقائلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب
والندب وهو الطلب او بينهما وبين الاباحة وهو الاذن ثبت الجواز في
المامور به بالضرورة من اللغة والزيادة المخصصة الوجوب او الندب حاصلة
بلا دليل فوجب التوقف عنده وهو معنى الاباحة او نقول في حجة القائلين بانها
للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة و
التخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب
جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز او نقول في حجة القائلين بانها
للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بانه ثبت الاذن بالضرورة من
اللغة والزيادة المفيدة لخصيصة احدها زيادة بلا دليل فوجب جعلها

العقيدة المشترك والمجاز قلنا ان لنا في الجواب عليهم حججاً وجهين
الاول لا نسلم ان جعلها للوجوب زيادة فيه بلا دليل بل ثبت بادلتنا
والثاني انما ذكروه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز
لازما للاباحة والرجحان لازما للوجوب والندب والاذن لازما للثلاثة
فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر للملزوم مما تنازع احتمال ان يكون لكل
من الملزومات بخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان الطريق الى معرفة
الوضع انما هو النقل تواترا او التنصيص او تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز
هو عين الاباحة فلا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات لانا نقول معنى الاباحة
جواز الفعل والترك والجواز اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه
احتج اهل الاشتراك وهم القائلون بانها حقيقة في الوجوب والندب فقط
والقائلون بانها حقيقة فيهما وفي الاباحة والقائلون بانها حقيقة في الثلاثة و
التهديد والقائلون بانها حقيقة في الاربعة والارشاد بانه ثبت الاطلاق
من اهل اللغة بصيغة الامر في الوجوب والندب او في الثلاثة او في الاربعة او في
الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك قلنا
الاطلاق الواقع من اهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لان المجاز اولى من الاشتراك
وايضا يلزم ان يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق
ولا قائل به احتج اهل الوقف بانه لو ثبت لشيء لثبت بدليل واللازم منتف
لانه اما ان يثبت بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة كما عرفت او
بدليل نقلي اما آحادي ولا يفيد لان المسألة علمية والآحاد لا تفيد العلم او متواتر
ولم يوجد اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي باستحالة ان لا يطلع عليه من
يبحث ويجتهد في الطلب قلنا في الجواب لم لا يجوز ان نعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب
فيستقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين الى ان الامر للوجوب سلمناه فلنقطع
بانه ثبت بالاستقراء المتقدم ذكره وهو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات
العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالآحاد لكنه من الموضوعات
اللغوية ولا نسلم ان المسألة قطعية بل الظن كاف فيها سلمناه فالآحاد كافية — الرابع
في الظهور وهو ظني كما سبق تحقيقه مسألة اختلف في الامر

الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
على اربعة اقوال الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب ائمتنا
عليهم السلام والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحاق الشيرازي والسمعاني
وابن الخطيب الرازي واتباعه وبعض الفقهاء لما تقدم من الدليل الدال
على ان الامر يفيده وشبهه اي الحظر على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من
الدليل حتى يرفعه لان الوجوب والاباحة ينافيان التحريم ومع ذلك لا يمتنع
الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب القول الثاني انه يكون بعد
الحظر للاباحة وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما افاده بقوله
بل ورد للاباحة بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة دالة عليها وذلك مثل
قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض
فاذا تطهرن فأتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم
عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ
في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم
قلنا وقد ورد بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى
ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله
تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضة
فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلاة فاذا كان الآخر
فتوضئي وصلي فانما هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم في مستدركه
الى غير ذلك فثبت انه يعمل بعد الحظر كما كان عليه وان تقدم الحظر
لا يصلح قرينة للاباحة القول الثالث قوله وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري اهي للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض
من ادلة المذهبين عنده القول الرابع قوله وقيل بالتفصيل وهو مذهب
الغزالي وتحريره انه اذا كان الحظر السابق لصيغة الامر عارضا معللا
علق الامر الوارد بعد بزوال العلة مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

فاذا قصيت الحيض فاذا اتطهرن فاستقاطا للحظر وذلك لان عرف الاستعمال
بدل على ان ما هذا شانه ليس الا لرفع الذم فرجع الحكم الى ما كان عليه
في الاصل واحتمال ان يكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال
مرجوح لانّه لا غلب ما ذكرناه والا تكن الحظر عارضا لعلة ولا علق صيغة
افعل بزوالها فكما كان تعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم ترد بعد الحظر
وهو التردد بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال رحمه الله
فما هنا احتمال الاباحة وتكون هذه قرينة ترجح هذا الاحتمال وان لم تعينه
اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع
هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من
(وهو الوجوب)
التاييد للقول الاول والابطال لحجة القول الثاني **مسئلة**
اختلف في الامر المطلق عما يفيد مرة او تكرارا او علة او غيره كمن
هل يفيد تكرارا او لا **فقيل** هو موضوع للمرة ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة
وهذا راي السيد ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري
وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية **وقيل** بل هو موضوع **للتكرار** ولا يحمل
على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
ومرادهم انه يتكرر بتكرر العمر فيما يمكن ويعتاد فتخرج اوقات ضروريات الانسان
واعتيادياته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى
الغزالي في المستصفى حين عدّ شبه المخالفين **وقيل** لا يدل على **ايهما** بل انما دل
بالوضع على طلب دخول الماهية في الوجود من غير تعرض لقصره على مرة او تكرار
الا انه لا يمكن ادخال الماهية في الوجود باقل من مرة وصارت المرة من ضرورة
الاتيان بالماهية لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي
المتاخرين من اصحابنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى
وابن ابي الخير والدواري ومن المعتزلة كابي الحسين البصري وابي الحسين الكرخي
والحاكم ومن الاشاعرة كالرازي واتباعه والآمدي وابن الحاجب وهو الارجح
وعليه يحمل كلام القائلين بانه للمرة ويؤيده ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام
في المجزي حيث قال وايضا فان الامر بظاهره يقتضي ايقاع
الفعل فقط ولا يقتضي مرة زائدة وكلام ابي الحسين البصري لانه لم يحك في

المسئلة الا قولين فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال
الاكثرون انه لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة
يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال عندنا انه لا يقتضي التكرار
خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين **وقيل بالوقف** اما بمعنى انا
لا نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار فنتوقف في فهم المراد على القرينة
وهذا اختيار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث عن صحيح وانما
بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار
سواء قلنا ان المشترك مجمل او لا لتنافيهما **حجة الاول انه اذا قيل**
للمامور **ادخل الدار فدخلها مرة امتثل في العرف قطعا** ولو كان للتكرار
لما عد في العرف ممتثلا **قيل** في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا
لان المامور به طلب الفعل مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها
وحجة **الثاني بانه تكرر الصوم والصلوة** ولو لم يكن الامر مفيدا له
لما تكرر **وايضا النهي** يثبت **للتكرار** كما في لا تصم **فكذا الامر** يجب ان يكون للتكرار
بجامع كونهما للاستدعاء كما في وصف وهو الطلب **وايضا لو لم يتكرر الامر** اي يدل على التكرار
بل دل على المرة **لم ينسخ** اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله
كان بداء وهو على الله محال لكنه يجوز نسخه فدل على انه للتكرار **وايضا فهمه**
بعض التكرار **الاقرع** بن حابس **او سراقة** بن جعشم حين نزل على رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم وجوب الحج **فقال العامنا ام للابد** ولو لم يكن موضوعا
للتكرار لم يفهمه فلم يسال والتحير في قولنا الاقرع او سراقة لاختلاف الروايات
في كتب الاصول وغيرها فرواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى
للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سراقة وفي صفة
حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق
الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام
سراقة بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة
في الحج هكذا مرتين لا بل للابد بل للابد ابدا رواه مسلم وابو داود وزدي

ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وآله
فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة
واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده فيبطل
في الجواب على هذا الوجه لو فهم السائل التكرار من امر الحج لما
سأل اذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان
الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم ان لا حرج
في الدين من قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله
بعثت بالحنيفية السمحة وحمله على معناه وهو التكرار اعظم الحرج
فسأل لذلك لا لعدم فهم معناه واجيب عن الوجه الاول بمنع الملازمة
واستند بان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب
اعني الوقت فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد
تبين بطلانه وبالفرق بان الانتهاء عن الشيء ابدا ممكن لانه بقاء على
العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المأمورات اذ الترك يجتمع ويجامع كل
فعل لا الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المأمور به ومنعه عن سائر
المأمورات والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا
بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وعن الوجه
الثالث بمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز نسخه قبل الفعل وبعد
التمكن اتفاقا وسلمناه فالجواب بانه اي النسخ انما يجوز بورود قرينة
التكرار وحمل الامر على التكرار بعينه جائز وعن الوجه الرابع بان سؤاله
ليس لما ذكرتم من فهم التكرار من اللفظ بل لتجويز انه كسائر العبادات
المتكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة مثلها وحجة الثالث
من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان
يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما
قوله واتصافهما اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي المصدر قطعا كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتصفه
بصفاته المتنوعة المتقابلة والموصوف لا يدل على الصفة المعينة من الصفات

باحد الدلالات الثلاث والجواب ان الاول من هذين الوجهين مصادرة
على المطلوب لانه مبني على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير
تعيين شيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا اشكال وان الوجه الثاني لا
يفيد المطلوب لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس
الحقيقة لا على احدهما ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة وجاز ان تفيد الصيغة
ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر اي صيغته موضوعة لاحدهما بخصوصه
لم يتقيد بكل منهما فلم يجز ان تقال اضرب مرة او مرات لاستلزامه التناقض في التكرار
ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فيكون في احدهما ظاهرا
وفي الاخر مجازا وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فيقول
قيد بما مدلوله لدفع الاحتمال وقيد بالاخر للصرف عن الظاهر ولنا بل ان
يقول المدعي هو ان الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن
قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة
بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة بالتكرار
او المشترك بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطل اما الاول والثاني فلانه لو كان
احدهما عين مدلولها او داخلا فيه او خارجا لازما له لزم امتناع خروج المأمور
بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة او التكرار لان من
يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يعد ممتثلا بالتكرار
لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم
ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وهكذا من يقول
انها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة
والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة
مقيدة باحدهما واما الثالث فلانها لو كانت مشتركة بينهما فاما ان يكونا مرادين
معا فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما بعينه دائما
فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين
المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع
وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض اذ المفروض ان الصيغة مجردة عن القرائن
ووجه الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة

غير لازمة له فلم تكن الصيغة المجردة

والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب كما يجاب

مسألة والأمر المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا
بين القائلين بأن الأمر لا يدل على التكرار والقائلين بأنه يدل عليه نحو ان زنى
فارجموه وذلك للإجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا
تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكررها لا من الأمر عندنا او منها عند المخالف
واما الأمر المعلق على شرط او صفة والمراد الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
سواء كان بحرف الشرط أو لا نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي واشتر
لحما سمينا فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما علق به في الأصح من
القولين وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي
التكرار وبعض اصحاب الشافعي ووافق هنا الاسفرايني في اقتضاء التكرار واحتج
اسماعيلهم والجمهور بقوله اذ يعد ممتثلا للأمر بالمرة الواحدة صح من قيل له ان دخلت السوق
فاشتر كذا او ان تكرر منه دخول السوق من دون تكرار ما امر به وذلك معلوم
قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك و احتج ايضا بقوله
لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها
حق هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار ان لم
يكرر منه الايقاع بالاتفاق فعلم أن تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا
قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بانه تكرر فيه في اوامر الشرع نحو اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق
قلنا التكرار لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس من محل النزاع واستفيد
التكرار خاص خارج في غير العلة ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة

مسألة قيل وهو اي الأمر المطلق للفور فلا يعد ممتثلا من اخر
الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بانه للتكرار والمروي عن الهادي
والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية و
الظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين
وغيرهم وقيل للتراخي فالمبادر ممتثل وهذا القول مروي عن القسم بن ابراهيم عليه السلام
واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن

ورواية عن الشافعي وقيل لا يفيد الا ما اي لا فورا بخصوصه ولا تراخيا بخصوصه
بل يفيد مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام
المهدي احمد بن يحيى والمرتضى ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي
والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي يرجع الى هذا
القول وانما هما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا
على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما نذهب اليه ان الأمر اذا ورد متجردا عن
ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المأمور به من دون تخصيص له بوقت
بعينه اذ لا ذكر للوقت والاوقات فيه سوا وقال ابو الحسين في المعتمد حيث قال ان
قول القائل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر فانما يفيد ايقاع الفعل
فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتأخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي
وابنه وابي الحسين ولانه لو كان معنى التراخي للزم ان لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف
مقتضى الأمر وهو خلاف الاجماع فالاولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب
وقد صرح كثير من المحققين بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه وقيل هو اما
للفور او العزم يعني يجب على المأمور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو العزم
عليه فيما بعد وهذا ادعاه ابن الحاجب وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بناء على قياس
مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا يسمى فورا ولا تراخيا
والظاهر ان هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني الا انه يشترط في جواز التاخير
العزم وهذا الذي اختاره ابو طالب وقيل بالوقف في مدلوله لغة اهو الفور
ام لا ولكن المبادر ممتثل سواء كان للفور او للتراخي المشترك وهذا القول
رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده
بحسب اللغة لمطلق الفعل وانما يتوقف في تاثيم المؤخر لانه قال في البرهان واما
الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير
اذا لم يسمع احدهما ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب
فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر به ان يؤخر
وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر في اول
الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضي في اخر الزمان لم يقطع
بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال يعني ان ذكر متمسك

كل قوم وما عليه من الغوص واذا نجزت المباحثة عن هذه الماخذ
فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة
موقع للمطلوب وانما التوقف في امر اخر وهو انه اذا بادر لم نحكم وان
اخر فصوح التاخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يعرض للاثم بالتاخير فيه التوقف
فاما وضع التوقف فان المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت
الذي يليق به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا هذا بعيد لان الصيغة مسترسلة
ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه **وقيل بالوقف** فيه لغة كما قاله الاولون
و في الامتثال به **ان بادر** او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا
مذهب غلاة الواقفية كما بيناه وما قيل ان التوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع
وقد فسر الوقف بانه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فتوقف فيه لتجرده عن
القرينة كما هو المعروض وقد نقل هذا القول عن المرتضى الموسوي استدل
الاول بوجوه منها لو جاز **التاخير** للمامور به عن اول اوقات الامكان
لادى الى اقسام باطلة ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو **اما** ان يجوز
التاخير الى **غاية معينة** كما ان يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني
ولا يوخره **وهو غير المتنازع** لان الخلاف في المطلق والمقيد بوقت غير مطلق **او**
الى غاية **محدودة بظن** كما ان يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع في اداء
المامور به فاته **وهذا قد لا يقع** لكثير من المكلفين **لغلبة الامل ومجي**
الموت فاتجب الذي يقوى الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان لا
يحكم عليهم وظاهر الامر يقتضي تحتمه **واما** ان يجوز **الى غير غاية من غير بدل يلحق**
بالاداء لا تتقاضى وجه بارتفاع التحتم **او** يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب
بدل وهو اي البدل **اما العزم وهو لا يجب كما مر** في مسئلة الواجب الموسع فلا
يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التاخير المخير بين واجب وغير واجب **او**
الوصية وهي لا تعم جميع العبادات لانها لا تثبت بالوصية **وتلزم الوصية**
لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى بفعل لا يمنع من العزم على الاخلال به اذا اوصينا
به غيرنا جاز ان يكون امرنا للوصي مما يمنع من الايصاء بما اوصيناه وهكذا الوصي الثاني
والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ومنها قوله **ولقوله** تعالى **سارعوا**
الى مغفرة من ربكم والمامور المسارعة اليها سببها انما هو فعل المامور به

يجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور
ومنها قوله **وذم ابليس على ترك البدار** الى ما امر به من السجود لادم
في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم و
التوبيخ عليه لانه له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد **واجيب**
عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به يعني بجواز التاخير فان جميع
ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا
وهذا النقض اجمالي واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لانا نختار
ان يكون جواز التاخير الى غاية محدودة بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند
بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم يفعله لم يتمكن
من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي المكلف الى تلك
الغاية يتضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجاة لان الحكم يمنع
ذمته وعقابه على التاخير كما قال الفاضل التفتازاني في غيره ومن مات فجاة
لان الحكم يمنع ذمته وعقابه على التاخير فلا لوم عليه **وعن الوجه الثاني**
بانه **محمول على الافضلية** في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور
لم تكن مسارعة لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف
بالمسارعة قطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت الاية الكريمة تفيد تعميم المسارعة الى
جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب
مطلقا لا بالمنطوق ولا اقتضاء لا مفهوم له كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا دلالة
لها على المسارعة الى الكل بسبب المغفرة ويمكن تخصيص ذلك بالاتفاق على وجوب
تعجيله منها لا فعل المامور بها **فتدبر** واعلم ان هذا الوجه والذي يليه بعد تسليم
ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة **وعن الوجه الثالث**
بان ما ذكر المستدل عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق والامر بالسجود ليس
مطلقا بل مقيد بوقت معين **لقرينة** قوله تعالى **فاذا سويته** ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين استدل **الثاني** وهو القائل بافادة المطلق التراخي
بان المستفاد من الامر الوارد مجردا عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به
من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان **الاوقات فيه**
على سوية والوجوب لا يقتضي تخصيصه باول اوقات الامكان اما الوجوه

قلنا يستفاد منه فلا فورية كذلك واذا كان وسوغ الضيق سعتم
ولا يستفاد منه تراخ ومطلقه واعلم ان هذه الحجة السيد
ابي طالب اوردناها لصحة رد القول الثاني الى الثالث استدل
الثالث وهو القائل بانه للقدر المشترك بمثل ما سبق في المكرر
من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما والجواب لم كما الجواب وايضا الزمان والمكان
من ضرورة الفعل المطلوب بالامر قطعا على انه كما لا يدل بالضرورة و
الاتفاق على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان لاستوائهما استدل
الرابع والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي الى اخره
واما من يفسر الوقف بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة
فالتوقف عنده في تعيين المراد لا في المعنى الموضوع له

مسئلة

هل الامر بالشيء المعين نهي عن ضده (بالتضمن او الالتزام) او يدل عليه او لا فيه خلاف
وليس الخلاف في هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف الاضافة فان الامر
مضاف الى الشيء والنهي مضاف الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل
وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك
الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة
لا تسكن قيل هو بمثابة قوله نهي عن الضد والاضافة بكونه امرا او نهيا باعتبار
المتعلق كتعلق الذات الواجبة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن
الاشعري والمتقدمين من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسواء كان ايجابا او ندبا
وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي ولهذا نقله صاحب التقريب عن جميع من نفى
حدوث القرآن يعني ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن ضده
تحريما او كراهة وسواء كان الضد واحدا كضد السكون اي الحركة او اكثر كضد القيام فالاضداد
واقع واما الثاني فالمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان
النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين واستبعده ابن ابي شريف وقال
البرماوي [illegible] الطاهر وقيل ليس عين النهي عن الضد ولكنه يستلزمه
اي يدل عليه بالالتزام وهذا قول بعض ائمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه السلام
لانه قال في جميع الكتب في الصلوة انه يجب السكون في الصلوة ورفع الايدي

ترك له فوجب ان يكون منهيا عنه واختاره المنصور وبه قال القاضي ابو بكر
الباقلاني اخرا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي
وقد عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ما ذكرناه صرح به العلامة في شرح المختصر
والمحلي في شرح جمع الجوامع وقيل ان الامر عين النهي او يستلزمه على خلاف
الرأيين في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب ووجه الفرق ان اضداد المندوب
المأمور به عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها تحريما ولا تنزيها
بخلاف المانع عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان
الامر على طريق الندب يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق
التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وقيل ان الامر لا يكون عين
ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور المعتزلة
وبه قال الامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى والخلاف في النهي
هل هو عين الامر بضده او يدل عليه او لا يدل عليه كذلك اي كالخلاف في الامر
في الاصح من القولين وحكى ابن الحاجب ان من الناس من اقتصر على ان الامر عين
النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بالضد المعين او احد الاضداد
على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع انه لم يحك له في هذا
من معقول ولا منقول قال ولا رأيتها فيما رأيت من كتب الاصول ولا ادري
من اين اخذها قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال
على ان الامر ليس نهيا عن ضده كما ان النهي ليس امرا بضده فكانه متفق عليه فالقطع
فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين معا واختيار النفي
فيهما لا كون احدهما اصلا للاخرى قال ولهذا حذفتها في جمع الجوامع قلت وقد
تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختاره الفقيه بناء منه على ان
متعلق النهي نفي الفعل وهو عدم وليس امرا وجوديا لمخالفة الامر
فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين معنى النهي فكان معنى
للامر ولذا قال واما الضد اذا كان وجوديا فهي خارجة عما نحن فيه
فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان الامر الندب
لا دلالة له على ضده اصلا لكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون
في هذه المسئلة لانهم صرحوا بان المراد الضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي.

وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد
ايجابا او ندبا بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد بخلاف الامر فان المطلوب
فيه فعل المامور به اذا تقرر هذا فالضد في النهي عند من اثبته ان كان
واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعددا تعلق الوجوب
بما على البدل صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ما ذهب اليه اصحابنا وبو ام
غير معين كما هو قياس مخالفين فيما سلف ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة انه
هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي
او بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال
رجل لامرأته اذا خالفت امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت
في الاول او قومي فقعدت في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر بالشيء نهي
عن ضده وبالعكس لانها خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الامر ومن
خصص على الامر تطلق عنده على الثاني فقط وتطلق عند العاكس على الاول فقط
واما من لا يقول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ولا النهي عن الشيء امر بضده فانها لا
تطلق في المثالين سواء قيل بان كلا منهما يستلزم الآخر او لا وقيل انها لا
تطلق في الجميع اما لان اتباع العرف اولى من اتباع القاعدة والعرف لا يعد
الا مخالفة ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة الامر
لم توجد فيها ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق ∴ احتج الاول بان فعل **السكون**
مثلا **عين ترك الحركة** اذا البحث في الحيز الاول هو بعينه عبارة لا اشتغال الى الحيز
الثاني وانما الاختلاف في التعبير واذا ثبت انهما شيء واحد **فطلبه** اي فعل
السكون هو **طلب تركها** اي الحركة لاتحاد المطلوب فيهما **ورد برجوع النزاع**
لفظيا في تسميته فعله اي السكون **تركا للضد** وهو الحركة **وطلبه نهيا** عنه
وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت **احتج الثاني** بانه **لا يتم الواجب**
والمندوب الا بترك ضده لان الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المامور به
فلو لم يستلزم الامر بالشيء النهي عما يمنع عن فعله فلا اقل من التخيير في فعل
المانع وتركه على السوية وانه يرفع تحتم المامور به او رجحانه وهو باطل وكما
ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب
قيل الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان **النهي**

عن المنهي **يلزم** منه **تعقله قلنا** ما ذكرتموه من لزوم التعقل **ممنوع**
فيما نحن فيه لانا لا نسلمه في كل منهي على الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا
ما لو استلزمه **وقد تقدم** نظيره في مسئلة مقدمة الواجب ∴ احتج **الثالث**
وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بعجوله فيه قائمان اما الاول
فلان **امر الوجوب فيستلزم الذم على الترك** لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد
للفعل **فاستلزم** الذم اتماما كان **النهي** عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه ∴
واما الثاني فهو فيه **لعدما فامر الندب** لانه لا ذم فيه على تركه حتى تلزمه مقتضاه
الترك ولا يظهر سبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب
فيخصص الحكم بامر الايجاب **قلنا وجه العموم ما سبق** في حجة المذهب الثاني
واما ما احتج به **الرابع** **فقد تقدم** ذكره حيث اورد معارضة على حجة المذهب
الثاني **مسئلة** ذهب ايمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى ان **القضاء** وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب **بامر جديد** لا بالامر الاول
وذهبت الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضاء
بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن
ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختياره المذهب الاول ∴ حجة
الاولين قوله **لنا الاول** وهو امر الاداء **لا يستلزمه** قطعا بيان ذلك ان قول
القائل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فلا
يستلزمه بمعنى لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يعتبر فيها بعد القطع بانتفاء
دلالته عليه صريحا فما ثبت قضاؤه فبامر جديد بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم من
نسي صلاة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن
انس ∴ وحجة الآخرين قوله **ان الزمان عبيد اخل** في المامور به لانه ليس من
فعل المكلف بل هو من ضرورته والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف
وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا **فلا اثر**
لاختلاله في السقوط لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير **قلنا** لا نسلم انه غير
داخل بل هو **داخل** لان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته **ولا**
يحصل الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص **حال التقييد** والمعلوم خلافه وذلك

لان الوقت المعين صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا له من دون تلك الصفة **قيل** في الاصلاح للمذهب انا في ايضا الوقت للمأمور
كالاجل المعين وجب ان لا يؤثر فوات اجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات اجل
الدين في سقوطه **وايضا لو كان القضا بامر جديد لزم ان يكون اداء** كما في
الامر الاول ولما كان لتسميته قضاء معنى **وهما ممنوعان** اذ لا نسلم ان الوقت
كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا نسلم الملازمة لانه انما
سمي قضاء لكونه استدراكا لمصلحة ما فات اداؤه ويشترط في الاداء ان لا يكون
استدراكا اصلا **مسئلة قال الجمهور ليس الامر بالامر بالشيء امرا به**
مثاله قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حق الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع رواه ابو داود وغيره وقولك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مامور
بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الآمر
وقيل انه يكون امرا به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال
مامورين بامر الآمر الاول وقد يستدل له بحديث الصحيحين وغيرهما
انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته
وهي حائض مره فليراجعها وفي رواية فليراجعها حتى تطهر قيل في التمثيل به
نظر لانه صح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بلام الامر
وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فيعني ان يكون مبلغا ليس الا
قلت بل في هذا التنظير نظر لان غاية ما فيه ان يكون كقوله فليراجعها بصيغة الامر لكان المراد الاعم مما يجري فيه كذلك ما جاء في الحديث
ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره بكذا وقد صرح العلامة في
شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه
فيه ما ذكره لفهم التبليغ هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مر بكذا ولهذا
وجبت المراجعة عند المالكية واما عند من فهم الندب من قرائن اخر مثل
كون الامر بالرجعة لا يزيد على الامر بانشاء النكاح فهو امر ندب فلا
يمكن مثله **اصح للجمهور بقوله لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال**
للعبد لا تفعل غير متعد ولا مناقض يعني لو كان الامر بالامر بالشيء
امرا بذلك الشيء لكان كلام قول القائل لغيره مر عبدك ان يتجر في مالك

مثلا تعديا ولو قال لعبده ذلك العبد لا يتجر في مال سيدك لكان مناقضا
والتالي باطل فيهما بالقطع وبالاتفاق فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان امر غلام الغير بان يتجر فيما لسيده من غير اذن من السيد تعد
وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني وانت مامور
بهذا ولست مامورا به **قد احتج الاقل بانه فهم ذلك من امر الله رسوله**
عليه الصلوة والسلام بان يامر ناسا وفي امر الملك وزيره ان يامر اهل مملكته
والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم **لقرينة**
التبليغ من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه ويتفرع
على هذه المسئلة لو اوجب على المأمور ان ياخذ من غيره شيئا فانه لا يكون ايجابا
للاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم خذ من
اموالهم صدقة فانه لا يدل بمجرده على وجوب اعطاء الصدقة على الامة بل انما
تجب بدليل آخر كآية الذين يكنزون الذهب والفضة وكالادلة الدالة
على طاعة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له
والاحتجاجة ما في مخالفته من التجبر والهضم في اعين الناس المخالف لمقصود البعثة
والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبيده اوجبت عليك الاخذ من الآخر
وللآخر لم اوجب عليك الاعطاء له ولو كان القول الاول ايجابا للاعطاء في حق
الآخر لكان مناقضا القول الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطاء
لا يستلزم وجوب الاعطاء بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب للتخصيص ذلك
بالمقدور والاعطاء للغير ليس مقدورا لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب
مسئلة اذا امر بمطلق اي بفعل غير معين نحو اضرب
من غير تعيين ضرب **فالمطلوب** الفعل الجزئي **الممكن** وجوده من المامور في
الخارج **المطابق للماهية** الكلية المشتركة بين الجزئيات وهو الذي يعتبر فاعله
ممتثلا للامر بفعله لان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء
واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والامر انما يتعلق
بها لا بشيء من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان
لكل ماهية اعتبارات ثلاثة لانه اما يعتبر مجردها احدها ان يعتبر بشرط شيء اي بشرط
تعينها بما يعينها اي عليها وتسمى الماهية المخلوطة ولا وجود لها في الخارج مما

لا ريب فيه العلم الضروري بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهية
والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً وفيه بحث لانه انما يتم في الاجزاء
الخارجية والكلام في الاجزاء المحمولة ، وثانيها اخذها بشرط لا شيء اي بشرط
خلوها عن اللواحق وتسمى الماهية المجردة وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت
لحقها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض
وثالثها اخذها لا بشرط شيء يعني لا بشرط شيء من قيد ولا بشرط عدمها وتسمى
الماهية المطلقة ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها ونحو
الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوّز ان يكون المطلوب في الامر بفعل
مطلق هو الماهية ومن لا فلا ، لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج
قوله **لاستحالة وجودها في الاعيان** واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع
طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدهما قوله **لانها لو وجدت في الاعيان**
فالموجود حينئذ **اما هي فقط** يعني لا مع امر زائد عليها **و يلزم** على هذا التقدير
وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة ،
وهو محال بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث
اذا لاحظ العقل خصوصيته الممتازة عن غيره لم يكن له ان يعرض اشتراكها فلو
وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد متمكنة
في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور **او الموجود هي**
مع امر زائد عليها وحينئذ اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين
فانا نجد وجودهما فلا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول
لزم قيام الشيء الواحد بمحلين مختلفين وان كان الثاني **لزم وجود الكل بدون**
الاجزاء لعدم اتصافهما بالوجود **وهو** اي اللازم بكلا قسميه **محال** وسواء كان الحال
والمحلين عرضاً او لا كما حقق في موضعه **و**يلزم على التقدير الثاني محال آخر وهو **ان**
لو جدت الماهية وهو خلاف المفروض **وان تعدد** وجود الماهية المطلقة
والامر الزائد عليها **لم يمكن حملها على المجموع** لان الموجودات الخارجية المتغايرة
اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدهما ولا بالعكس وان فرض بينهما
اي ارتباط ، وثانيهما ان الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج
لكانت اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءاً منها او خارجاً عنها والاقسام باسرها

باطلة

باطلة اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم ان يكون كل واحد
من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهية
الكلية المشتركة وهي عين الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل
واحد عين الاخر وهو غير معقول بالضرورة ، واما الثاني فلانه لو كان جزءاً
منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولاً
وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون مغايراً لها في الوجود فلا يصح حمله عليها
واما الثالث فبين الاستحالة **قيل في الاحتجاج** للمذهب الثاني في [illegible]
ان **المطلوب مطلق والجزئي مقيد** فوجب ان يكون المشترك وهو الماهية هو
المطلوب لا واحد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات
الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امراً بالمقيد **قلنا** قد بينا استحالة وجود الماهية
وطلب الشيء يتوقف على امكانه اما **لان طلبها طلب المحال قبيح** واما لان طلب الشيء فرع
تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه
لان من لوازم مطلق الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد

مسألة الامران ان تعاقبا

اي ورد احدهما عقيب الآخر فاما ان يكونا بمتعلقين مختلفين او بمتماثلين ان كان الاول فهما غيران اتفاقاً
وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع
اداء الزكوة وان كانا **متماثلين** فاما ان يكون الثاني معطوفاً او لا ان كان معطوفاً فسيأتي
وان لم يكن معطوفاً فاما ان يمنع مانع من التكرار او لا ان كان الاول فاما ان يكون المانع
هو التعريف في متعلق الثاني كما [illegible] درهماً [illegible] الدرهم فان اللام [illegible]
العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى ان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين
او غير التعريف ككونه غير قابل للتكرار بحسب الذات كصم يوم الجمعة صم يوم الجمعة
او بحسب العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء ولاختلاف [illegible] وهذه
الصور ان الثاني تأكيد محض وان كان الثاني وهو ان **لا يكون مانع من التكرار**
فتأسيس وهو افادة الثاني لغير ما افاده الاول **او التأكيد** وهو افادته لعين الاول
او الوقف في ذلك اقوال الاول قول الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والقاضي
عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي والثاني قول الامام المهدي بالله

والشيخ أبي الحسين الرصاص وغيرهما والثالث قول أبي الحسين البصري والمؤيد بالله
وغيرهما حجة الأول أن التأسيس أصل والتأكيد فرع وحمل الكلام على
فائدة أصلية أولى وحجة الثاني أن التكرار في التأكيد أكثر منه في التأسيس
فيحمل على التأكيد إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب وأما الوقف فلاحتمال
التأسيس والتأكيد وتعارض دليلي الفريقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر
وقد رجح بعضهم الأول بأن في حمله على التأكيد تفويت المقصود من الواجب
الذي يفيده التأسيس وتحصيل مقصود التأكيد ولا يخفى أن تفويت مقصود
التأكيد وتحصيل مقصود الواجب أولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بأن
في حمله على التأسيس مخالفة الأصل الذي هو البراءة بخلاف حمله على التأكيد
فيكون أولى **وإن كان** التعاقب بين المتماثلين **بعطف فهو تأسيس** لاتفاق
وذلك لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين
وصل ركعتين **فإن عطف وعرف** يعني حصل في الأمرين المتماثلين قرينتا التعارض
والإيجاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء واسقني الماء
لأن اللام والعادة تعارضان العطف وحينئذ **فالترجيح** هو الواجب إن أمكن
وإلا فالوقف ومن الناس من جزم بالتأسيس لأن العطف واللام إذا تعارضا
بقي كون التأسيس هو الأصل سالما عن المعارضة واعترض بأن هذا الترجيح
إنما يعارضه ما رآه الإمام

فصل لفظ النهي

في اللغة المنع
ومنه النهية للعقل ويختص في الاصطلاح بأنه **القول الإنشائي الدال على طلب
ترك الفعل استعلاء** وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الأمر فهذه

مسألة قد يرد مستعمل النهي وهو لصيغته **في** معان كثيرة منها ما هو
حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي **التحريم** كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس **والكراهة**
نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الإبل فإنها من الشياطين وصلوا
في مرابض الغنم فإنها بركة رواه أحمد وأبو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه **والدعاء**
كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا **والإرشاد** نحو قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن
تبد لكم تسؤكم هكذا وقع التمثيل به قيل وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بأن
الأشياء التي يا أيها السائل لا تعرف حين السؤال عنها هل تؤدي إلى محذور أو لا
فلو كان النهي للتحريم لوجب تعليم العلم بها حتى تجتنب السؤال عنها وقد لا

صلى

صلى الله عليه وآله وسلم لا تأكلوا البصل النيء رواه ابن ماجه عن عقبة بن عامر
والتهديد كقولك لعبدك لا تمتثل أمري **والتحقير** كقوله تعالى
لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به الآية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الآية لأن النهي فيها
للتحريم لأن المخاطب بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتحريم مد العين حينئذ
من خصائصه وأجيب بأنه لم يصح من إفادة التحقير فيكون عاما
للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره وإن كان بالتنبيه إليه خاصا فيكون
مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم كليا قيل **وبيان
العاقبة** كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الآية **واليأس** كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى
اصبروا أو لا تصبروا والأدب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم
وهذا راجع إلى الكراهة لأن المراد لا تتعاطوا أسباب النسيان فإن النسيان
لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون
وهذا أيضا راجع إلى التحريم إذ المراد لا تتركوا الإسلام بل داوموا عليه إلى الموت حتى
لا تموتوا إلا وأنتم مسلمون والاحتقار نحو لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم والمراد
تحقير شأن المخاطب بهذا النهي ولعله راجع إلى اليأس والائتناس كقولك لمن يساويك لا
تفعل كذا أو ما سبق نظيره في الأمر إذا عرفت ذلك فالصيغة **حقيقة في
الأول** وهو التحريم لا غير وهذا أصح المذاهب وبه قال أئمتنا عليهم السلام
والجمهور **وقيل** بل حقيقة **في الثاني** فقط **وقيل** بل حقيقة **فيهما** إما بالاشتراك
اللفظي أو المعنوي **وقيل بالوقف** جهلا بالحقيقي من هذه المعاني وهو مذهب
بعض الأشاعرة أما الأول فلما تقدم في الأمر من استدلال السلف بصيغة
النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشاع ذلك من غير إنكار وأما الثاني فلأن
النهي إنما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم ورد بالمنع بل السابق
إلى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم وأما الثالث فلأن الأصل
في الإطلاق الحقيقة أو لاشتراكهما في رجحان الترك فيجعل لأجلها للقدر المشترك
عند قيل ورد بأن ما ذكروه إنما يتم مع استواء الدلالة عليهما وهو ممنوع بل السابق
إلى الفهم منه التحريم كما سبق هذا ما قيل في معناه الحقيقي **وقد يرد مجازا
في البواقي** مما سبق تعداده من المعاني اتفاقا فيما عدا التحريم والكراهة

وفيهما على الخلاف وقد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه
لا يرتفع الايجاب فيحمله على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم في الاصح
من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل يفيد الاباحة
بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول
لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى
القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كما لو ورد ابتداء والفرق
وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل
بخلاف مقتضى الامر والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر
لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب
المصالح وقيل يفيد بعد الوجوب الكراهة بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه
وهو غير مسلم وقيل الحكم الوقف في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب
الجويني قال اما انا فاستحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر
بعد الحظر فهذه اقوال لانه قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه الدوام
اي الامتناع عن المنهي عنه دائما والتكرار اي استيعاب حكمه على جميع الازمان والعمر
اي تحصيل الامتناع عن المنهي عنه وذلك الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة
وهو بالدليل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه مطلقا وقوعه فيرفع مطلق
الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لا
يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهي يكون
اما عن شيء واحد وهو ظاهر او اشياء متعددة اما جمعا كالحرام المخير نحو لا
تتناول السمك واللبن ومنه تحريم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا
مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب
المخير والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا
ما يفيد ان متعلق النهي نفس الجمع ولا بد في جنس هذا من امكان الجمع لئلا يكون النهي
عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهي
الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الطبيعي
كما هو مذهبهم في الواجب المخير وبعضهم وجوب الاتيان بكل فرد

لوجود

لوجود الماهية المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل
المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير او فرقا
نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يمشين احدكم في نعل واحد لينتعلهما
جميعا او ليخلعهما جميعا رواه البخاري ومسلم فانه يصدق انه منهي عنهما جميعا
لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس او النزع لا الجمع بينهما فيه ولا
بد في جنسه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا
يكون النهي عبثا او جميعا كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهي عنه بصدق
النظر اليهما جميعا لان النهي عن متعدد وان كان النظر الى كل واحد منهما ان النهي
عن شيء واحد ولا بد في جنسه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة و
السكون معا لامتناعه فيهما مسئلة وهو اي النهي بمعناه الحقيقي
وهو التحريم يدل على فساد المراد به البطلان وقد عرفت معناه شرعا
لا لغة في امرين وهما العبادات والمعاملات وسواء رجع الى نفس المنهي عنه كصلاة
الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن
قبح على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من البيع وكالنهي عن بيع الملاقيح
اي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع او صفته الملازمة
كبيوع الربا لاشتمالها على الزيادة اللازمة المشرط ومنهم من فرق بين المنهي
عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر
المولفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك
وابو حنيفة في رواية والظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين
والشافعي في اصح الروايتين عنه ومنهم من فرق بين العبادات والمعاملات وهذا
ما لم يعد النهي الى امر خارج غير لازم مقارن للمنهي عنه في باب المعاملات
واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو
البليلي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن
البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او
جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما
انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فساده ما
مطلقا على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل

وثوب مغصوب والوضوء بماء مغصوب لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال
الغير واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين على انا لا ندعي الا ان الفعل
متصفا بالنهي ظاهرا فاذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي
عنه وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ
مال الغير وغيرها من الجنايات مسـ ويدل على الفساد ايضا لغة وكذا
القول لبعض القائلين بالمذهب الاول وقيل يدل عليه في العبادات شرعا
لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي و
الغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص و
قيل لا يدل عليه اصلا لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب اكثر الشافعية
والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار وقيل يدل على الصحة وهو راي اكثر الحنفية وتحقيق
مذهبهم مسطور في شرح التنقيح قالوا النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب
الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل
ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد
القبح بعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه
اي لذاته او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحا لغيره
وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفا ملازما للمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان
كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن دل العقل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى فان فيها وعلقت ثبت النسب
اتفاقا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة
القرينة على القبح لعينه وهذا الطرف يوافقون في بطلانه والطرف الاول من
الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا لازما فصحيح
باصله فاسد بوصفه لانتفاء ما يدل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع ومنه
يعرف انهم لا يقولون بدلالة النهي على الفساد بل بحسب تغيبيه وانما يقولون بدلالته
على ما يرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته
على الفساد بالمعنى الاول وانما ينافيان بالمعنى الثاني لنا في الاحتجاج

قال في التلويح وجد الفعل من الحركات والسكنات والايجاب والقبول للمتحقق في الكتاب

للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك
ان السلف من علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد
لا على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القرائن في الربويات مثل لا تاكلوا الربو
ذروا الربو والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات وغيرها كسائر ما نهي عنه من جنس
العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول وهو قوله وايضا لو صح المنهي عنه
اي لو لم تفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم من النفي للمنهي عنه ومن
الثبوت له بحكمهما النهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة فلامتناع
خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه
عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو
افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة وتصرفات
العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يؤدي
الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق للاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون
راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لها فان تكون مرجوحة او
مساوية لامتناع النهي في التساوي والمرجوحية لانه مع التساوي يتعارضان
فيتساقطان فيكون فعل المنتهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة
اولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة ولان لا تكون مصلحة
النهي راجحة لامتناع الصحة في رجحانها لخلو الصحة عن المصلحة ايضا بل لفوات
الزائد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة واما عدم دلالته اي النهي على الفساد
لغة فلان الفساد للشيء عبارة عن سلب الاحكام له اي عدم ترتب ثمراته
الثابتة عليه ولا يفهم منه اي من النهي لغة قطعا يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما
يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا يعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع هذا
ولو فعلت عاقبتك ولكن يثبت عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض مسـ
في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالته شرعا من
الاجماع وهو انه فهمه السلف من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي
عليه قلنا لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه
منه شرعا لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا
قد ثبت ان الامر يقتضي الصحة بما مر من ان الصحة موافقة الامر والنهي

نقيضه فاقتضى نقيضها وهو الفساد لو جب تقابل احكام المتقابلات
قلنا لا لا نسلم ان الامر يقتضيها لغة بل شرعا وبحث نقول بمثله في النهي
فيقتضي الفساد شرعا سلمنا انه يقتضيها لغة فلا نسلم ان النهي نقيضه انما
نقيضه عدم الامر وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك
فلا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم
واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف فاللازم
حينئذ ان لا يكون مقتضيا للصحة لانه نقيض اقتضاء الصحة وهو اعم من اقتضاء
الفساد من اين يلزم في النهي اقتضاؤه لا يقال اذا سلمتم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما
يقتضيه النهي من المقتضيات والاثار المترتبة عليه لاما لا يقتضيه لانا نقول لكن
انما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع بحاله
ولا يتجاوزه الى غيره ❁ احتج القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل
على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره
انها لو صحت الصلوة المنهي عنها بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد لكانت
مامورا بها بيانا لعموم ادلة طلب العبادات مثل قوله صلى الله عليه وعلى اله
الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط
عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني
بعمل وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي رواية يدلني على عمل ادخل به الجنة
قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي وابن خزيمة
في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه فيجتمع النقيضان لان الامر
لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل به الرابع
وسياتي وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة
بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطي
في زمن الحيض غير مستتبعة لاثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام
الطلاق والملك واحكام الوطي من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها
منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق والجواب انما ذكروه من النهي في
الصور المذكورة عائد الى امور مقارنة خارجة ولو سلم فصحتها لدليل خارج

بدليل

بدليل استدلال العلماء على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرهما بمجرد النهي
كما تقدم ❁ احتج الرابع وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ويدل شرعا
بان النهي لو دل على الفساد لغة او شرعا لكان مناقضا للتصريح بالصحة لغة او شرعا
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو
قال نهيتك عن الربوا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سببا للملك
لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ قد يصح
خلاف الظاهر ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه
قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القراين
احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية بان المنهي عنه كصوم
يوم النحر وصلوة الوقت المكروه شرعي للقطع بان المنهي عنه فيهما ليس هو
[illegible] المعتبر في الشرع ولا يعتبر الا الصحيح والجواب انه
ممنوع لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما يسميه الشارع
بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا بدليل صلوة
وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة ❁ ❁ ❁

الباب الثالث من المقصد الرابع في مباحث

العام وما يلحق بها وفيه اربعة فصول فصل العام الكلمة الدالة دفعة
على جميع ما تصلح له بوضع واحد فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان
العموم من عوارض الالفاظ وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو
لما في لفظ جميع من التنبيه على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج
المعهود وقوله لما فيه من الاشعار بالشمول والاحاطة بما يصلح له ويخرج النكرات
في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا وعددا كانت او غير عدد فان رجلا مثلا يصلح
لكل ذكر من بني ادم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البدل
وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومنه يعلم عدم دلالة عشرة على
طريق الجمع كما ذكر ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغة وقوله بوضع
واحد يدخل المشترك وما له حقيقة ومجاز فان لفظ العين اذا اريد به المبصرة
دون الفوارة والاسد اذا اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام لان
الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك

عند تجرده عن القرينة وما له حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على
ارادة الجميع من قسم العام لا يكون الجمع عنده مع قوله يوضع واحد جامعًا
وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وما له حقيقة
ومجاز على جميع معانيهما إن لم يكن بينهما تناف فالجويني والغزالي
والآمدي وغيرهم جعلوهما من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك
الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه
جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي
وغيره لا يعدونهما من قسم العام وانما ترك البيان في مقام الاحتمال
منزلة العموم وهذا قال بعض الشافعية ان الآية لم ترد في العموم
وانما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما رأوهم يقولون باطلاق المشترك
على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه بمدلولاته ووجوب
الحمل على جميع معانيه واعلم ان الاتفاق وقع على ان العموم يوصف
به الالفاظ حقيقة بمعنى ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه
لا انه يسمى عامًا حقيقة اما لو كانت الشركة في الاسم نفسه لا في مفهومه
هو مشترك لا عام وعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها
واختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة اقوال القول الاول انه من
عوارضها حقيقة فتوصف به المعاني كذلك يعني حقيقة كما في الالفاظ فيكون
للقدر المشترك بينهما وهو رأي ابي بكر الرازي من الحنفية وحكاه
عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من
الالفاظ والمعاني الاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من ان
المجاز اولى من الاشتراك وذلك كعموم المطر والخصب الناس وعمهم العطا
وعمهم الصوت يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول ونحو ذلك كثير و
هذا الاطلاق شائع ذائع في لسان اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وكالمعاني الكلية التي يتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها
شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها اي العموم شمول امر لمتعدد
سواء كان ذلك الامر لفظًا او معنى فان قيل لا نسلم ان العموم حقيقة
في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد لمتعدد وما ذكرتم من عموم المطر
والخصب

والخصب والعطا والصوت ليس كذلك لان العموم بالحقيقة شمول متحد هو
اجزاء المطر المتعدد هي اجزاء الارض وكذلك العطا والانعام الخاص بكل
واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل
منه الى صماخ غيره والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعددة وهو محال
ولو سلم انه يدرك في محله كما هو رأي البعض لزم ان يكون ذات الشمس والقمر
عامًا لانه يرى لكل منهما بالجملة فان تعلق بمعنى واحد متعدد لا يتصور
في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية
والاصوليون ينكرون وجودها فالجواب ان النزاع ان كان
فيما تعنيه اهل اللغة فقد نبهناك على ما هو شائع عنهم والمنع لمثله مكابرة
على انهم لا يعتبرون تعيين الامر الموصوف بالعموم بالوجه الحقيقي
بل يكتفون بمطلق الشمول لما يتصف بالوجه العرفي منزلة الموجودات
المتجانسة منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وان كان في
معارف الاصوليين ورد المقال وكان الراجح قول الاكثرين القول الثاني
ما افاده قوله وقيل مجازًا يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة
ولكنه من عوارضها مجازًا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول لاكثر الاصوليين
وذلك لعدم الاطراد فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة
ولا مجازًا ولو كان حقيقة لكان مطردًا وهو منقوض بالاعلام انفسها فانها
ايضًا لا توصف به حقيقة ولا مجازًا والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف
الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظًا كان او معنى بالعموم اما حقيقة او مجازًا
على خلاف الرأيين القول الثالث قوله وقيل لا يصح ايضًا
فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازًا وهو قول شاذ من ضعفاء الاصوليين
وهو في غاية السقوط اذا عرفت ذلك فهو عند اهل هذين القولين
الاخيرين استغراق اللفظ لما يصلح له والاقرب انه في اللغة للامرين وفي
الاصطلاح للالفاظ لا غير

مسألة اختلف في الصيغ

التي تستعمل في العموم مثل اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما واي
ومتى ومهما واينما في الشرط والموصولات نحو من وما واي والذي وكل
ونحوها كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخل النفي عليها يفيد سلب

العموم المستفاد منها والنكرة في سياق النفي او ما في معناه كالاستفهام
والنهي نحو هل من احد يفعل كذا عندك ولا تطع منهم آثما او كفورا فالمختار
وعليه الجمهور انها للعموم حقيقة لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز
وقيل انها للعموم في الامر والنهي لا غير والوقف في الاخبار كالوعد و
الوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال واكثر ظني ان ذلك مذهب
ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يغفر الله
لهم في الدار الاخرة وقيل هي موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم على
جهة المجاز وهو قول المرجئة وقيل مشتركة بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا
بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احد الروايتين عنه وبعض الاصوليين
وقيل بالوقف وهو مذهب الاشعري في رواية والامدي والقاضي ابي بكر الباقلاني
وغيرهم والوقف اما على معنى انا لا ندري أوضع العموم والخصوص صيغة ام لا
واما على معنى انا نعلم ان لها صيغة تستعمل فيهما ولكنا لا ندري انها حقيقة
في العموم وحده او في الخصوص وحده او فيهما معا ام مجاز كذلك لنا التبادر
من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا او لا تشتم رجلا وغيرهما فهم العموم من
ذات الصيغة قطعا والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ما
ذكرناه بالاستقراء ولنا ايضا استدلال الصحابة بلا نكير فانا نقطع انهم
لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يوصيكم الله في اولادكم على وجه العموم
شائعا ذائعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكوة
بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن
قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابو بكر
والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة فان الزكوة حق المال اخرجه الجماعة الا
ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق
بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموم جواز القتال قبل ان يقول لا اله الا الله
وعموم العصمة بعده الا ما اخرجه الاستثناء وكاحتجاج ابي بكر بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم ينكر عليه احد مع ان
المقام مقام الحجاج مظنة الانكار واعترض عليه بان الاجماع السكوتي لا

ينتقض

ينتقض في الاصول وبان ذلك ربما انما فهم بالقرائن كما في مثل السارق
والسارقة من ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او المحكم العلم بانه لتمهيد
قاعدة كما نجم عنه ما افعل العموم لانه نازع اذ لا عموم للافعال او قوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه فقس وقد اجيب
بان شياعه وعدم الكلام في مقامات المحاجة يقتضي عادة القطع بتحقق
الاجماع ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك
قبلت فيه اخبار الاحاد وبان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان قلت انا قلنا لم ينقلوا الواضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق ان المجيب لا
نبا في الظهور وما ذكره من التأويلات عناد للقطع بان العموم في
مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما فهم من
الصيغة لا من امر خارج احتج الاول وهو القائل بالعموم في الامر
والنهي والوقف في الاخبار لو لم يكن صيغتها اي الامر والنهي للعموم لم
يكن التكليف عاما لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين
والتكليف انما يتصور بالامر والنهي قلنا ثبت التعميم لصح العموم في نوعي
الكلام من الخبر والانشاء بما ذكرنا من الادلة على ان العلامة في شرحه لمختصر
المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد
والوعيد ونحوهما اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات
فلا وجه للفرق حينئذ لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف
احتج الثاني وهو القائل بالخصوص الخصوص متيقن لانها ان كانت له فهو
المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه لجواز ان يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد فكان
جعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله حقيقة في العموم المشكوك فيه
قلنا ما ذكرتم اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل
كما تحقق ولو سلم فهو معارض بان العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم
فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد
وزيادة والاشتراك والوقف تقدما اي تقدمت شبهة كل منهما وجوابها

في فصل الامر اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبان يقال ان
هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك وتقرير الجواب ان حمله على
المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك لما سبق من رجحان المجاز • واما
تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبتت هذه الصيغ بشيء من العموم والخصوص لثبتت
بدليل واللازم منتف لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول لا دخل
له في اللغة كما سبق والنقلي ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية
مطلوب فيها العلم والاحاد لا تفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع
فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع ان لا يطلع عليه المجتهدون في الطلب
وتقرير جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر
واستدلالات العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما ثبتت لها احاد بالاتفاق
• اذا تقرر ذلك بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق
ذكره من الالفاظ للعموم الا في الذي والذين ونحوها من الموصولات
فانه نقل عن ابي هاشم وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع
المعرفين باللام الجنسية والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم
كالمعتمد والمحصول • واختلفوا في الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله
وكذا كل اسم الجنس دخلت عليه اللام مشارا بها الى الجنس نفسه من
حيث الوجود على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الذي دخلت عليه اللام الموصوفة
كما سبق ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فقوله مشارا بها الى الجنس نفسه
يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى الحصة معينة من الجنس الذي دخلت
عليه فردا كانت او افرادا وقوله من حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة
لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن الافراد بل من حيث هو
كما في المعرفات وتحقق لنا الرجل خير من المرأة يريد ان جنس الرجل خير
من جنس المرأة ولا يلزم منه ان لا يكون امرأة خيرا من رجل لجواز ان يكون جنس
الرجل الحاصل في ضمن كل فرد خيرا من جنس المرأة الحاصل في ضمن كل فرد
منها مع كون حصصه افراد منها خيرا من حصص افراد منه كما قطع به رضي
عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس

نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين
وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم
والسامع فله عهدية بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا ثم انهم اتفقوا على
ان العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق
وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يتميز
واحده بالوحدة او بالتاء وما لم يكن كذلك للتاجر عندهم للعموم منه على الاطلاق
ولهذا وقع الاتفاق على ان العهد الذهني مفتقر الى القرينة بخلاف الاستغراق
واستدلال العلماء كما ذكرناه في السارق والسارقة والزانية والزاني
وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل
سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا
بيد وشاع وذاع ولم ينكره احد وصيغة الاستثناء فانه خارج من هذه
الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم
من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم وقيل هو للعموم
ان لم يتميز الواحد منه بالوحدة سواء تميز واحده بالتاء كالبر والشعير والتمر
او لم يتميز بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب
الغزالي اما اذا تميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل
على العموم الا بقرينة كالتسعير في قولهم الدينار افضل من الدرهم والتفضيل
في نحو لا يقتل الرجل بالمرأة وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس والعين بالعين
والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من امر خارج
والماء وليستغرق وقيل هو للعموم ان تميز واحده بالتاء اما اذا لم يتميز واحده
بها فلا يفيد عموما سواء تميز بالوحدة او لا وهذا قول الجويني وهو غريب جدا وهذا
تو قول عكس كلام الغزالي وقيل ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا
بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب
ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض هو المتيقن
والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان يقوم قرينة عليه كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فان الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم

وهو اي الاحتجاج المذكور نزع في اللغة وقد تقرر ان اللغة انما يثبت بالتوقيف
لا بالترجيح واما المضاف منه الى معرفة فالمختار انه يفيد العموم مطلقا وفاقا
لابن الحاجب والسبكي وغيرهما ومما احتج به لابن عباس واحمد بن حنبل والشيخ
ابي العباس الحنبلي رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات
انهن يطلقن جميعا وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف
اقوى من عموم المحلى باللام بدليل ان الرازي وهو ممن نفى عموم المحلى باللام
صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
عام في كل امر ومن الادلة على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام
لجميع ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي لحديث
والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك والمانعون لما اصحابنا الى تخصيص
العموم لحديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات وطفى
فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس
من فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي يتميز واحده بالوحدة محتجا
بان من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد
لم تطلق ولم يعتق الا من عينه عند الاكثر بخلاف ما لا يتميز واحده بالوحدة من
مميز بالتاء نحو تمر العراق او لم يتميز منهما نحو ماء المطر وزيت الشام وجعله
قول القائل يعتبر بطلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا
يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح ماخذا وانما قالوا ما قالوا لعرف طارئ
اقتضاه وشاهد ذلك ابتنائه على الاعراف والا لزم فيمن قال الطلاق يلزمني
ان فعلت كذا ثم حنث وقوع الطلاق الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق
جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم جنس محلى باللام
لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطارئ ومن الصيغ المختلف في كونها
للعموم الجمع المعرف باللام الموصول او الاضافة نحو قد افلح المؤمنون يوصيكم
الله في اولادكم ومثله اسم الجمع كامرت ان اقاتل الناس يا قومنا اجيبوا
داعي الله والجمهور على انه يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق و
يشهد لذلك احتجاج ابي بكر على الانصار بالائمة من قريش ولم ينكر عليه مدعي
لها الانصار ولو لم يكن العموم لم تتم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش

لم يلزم منه الا ان يكون من غيرهم امام وقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
رب ان ابني من اهلي فهم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى واهلك ان ابنه
داخل حتى اجابه تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه
القرية لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال ان فيها لوطا
فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امرأته منا العموم وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم فيمن قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فقد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض ونحو ذلك كثير وايضا صحة الاستثناء
كما تقدم وقيل انه يفيد العموم اذا لم يتحقق عهد وهو اختيار الجويني
وذلك للتردد منعه اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص
حتى تقوم قرينة على احدهما وقيل انه للتردد ورد بان المتبادر منه العموم
كما بيناه وقيل انه لا يفيد العموم بل الجنس كما هو اي الصادق ببعض
الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في تزوجت النساء وملكت
العبيد ما لم تقم قرينة على العموم وعليه ما سبق واعلم ان المحلى
باللام للاستغراق والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الافراد
كلها عند اكثر القائلين بافادتها العموم كما ذكره الاستقراء وصرح به ائمة المفسرين
في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين انه جمع يتناول
كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد انه نكر ظلما وجمع العالمين
على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين
خصيما لا تخاصم عن خائن قط ولهذا صح بل صحة جاءني العلماء الا زيدا
على الاستثناء مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء
المتصل ومثله الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكر عند الاكثرين نحو
لا رجل في الدار ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء
كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار
وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وعورض بانه يصح ان يقال لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل او رجلان
والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق ومحتمل
عدمه احتمالا مرجوحا لا مستقرا الى القرينة نحو ما جاءني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي

قولنا بل رجلان يحقق عدم الاستغراق هنا انه لم يبق مع من ظاهرة او مقدرة
اما اذا كانت ظاهرة نحو ما جاءني من رجل او مقدرة نحو لا رجل في الدار
هو نص في الاستغراق ولكن نصوصية لا رجل في استغراق افراد مدلوله
فلا يخرج عنه شيء من الآحاد بغير الاستثناء لان الاستثناء لا يقدح في كون اللفظ
نصا بدليل جريانه في اسماء العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصية لا رجال
في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء واما
استغراق الآحاد فيبنى عليه الظهور لا النصوصية ولذلك صح لا رجال في الدار
بل رجل او رجلان وصح ما في الدار رجال بل رجلان او رجل بخلاف لا رجل
واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكر صاحب الكشاف
من ان الكتاب اكثر من الكتب فالظاهر ان المفرد المعرف بلام الجنس والاضافة
صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث
لا يخرج من آحاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني
الجنسية المطلقة باقية مع ارادته والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به
جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد به بعضه لكن لا
الى الاثنين والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جمعية الجمع
المطلقة او لان الاستغراق في المفرد انما هو بتناوله لكل واحد من افراده
فالحكم منسوب اليه لكونه منسوبا الى كل واحد منها واما الجمع فقياسه
على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه بتناوله كل جماعة لانها آحاد مدلوله فاذا
نسب اليه حكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها
للجماعة مستلزما ثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد بطريق
جانب المجاز والا كانت الآحاد باقية على الاحتمال كقولك وهن العظام وهذا
انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلماء المحققين يفسرون الجمع
المستغرق بما يتناول كل واحد من غير نظر فيه من جاءني الرجال وهو المطابق
فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية
لا الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد
به جمع الكثرة والا لم يفدها وظهر ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه
ظاهرا في العشرة فما دونها الا اتفاقا ولان شبهة المخالف لا تنتهض فيه كما لا يخفى

ودعوى لا تفي الجموع كرجل في الوحدان اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل
جماعة على سبيل البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل
ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان فيجب ان لا يكون رجال للعموم
فيما يتناوله من الجماعات ولصحة تفسيره له عندي عبيد بثلاثة لانها اقل الجمع
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض لتفسيره ظاهرا
لا كله لانا نقول العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهي استحالة
ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا لانه يقال معنى العموم جميع عبيده كما في قولك
عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك قيل في الاحتجاج للمخالف ثبت اطلاقه
على كل ذي من الجموع ومنها الجمع المستغرق والاصل في الحقيقة اي الجمع
المستغرق جملة على كل الجماعات اي على كل واحد من الجماعات التي هي
حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك
اللفظي فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه
لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى
قلنا في الجواب عليه بل الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والاقل
مرتبة من مراتبه وجزء من سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك
والحمل على المتيقن اولى من الحمل على المشكوك فيه وقلنا في الجواب عليه الجمع المستغرق فرد
مما وضع له لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجمع واحد من
الجموع فهو جزئي من جزئياته وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد
به الا جزئي واحد فلا عموم فيه اصلا واختلف في اقل الجمع ولا نزاع في صيغ
الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان اقله ثلاثة للمتبادر بمعنى انه يتبادر
الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين وذلك دليل على
انها حقيقة فيه وقيل ان اقله اثنان وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر
واليه ذهب الباقلاني والاستاذ من الشافعية لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا
لو كان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لا ينكر ابن عباس على عثمان
ولا يعدل عثمان الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اعلام
فصحاء العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم

وقال صح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين
لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان
في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي
فثبت انه مجاز لتبادر غيره لا حقيقة لانتفاء تبادره فيه وهو نفي استعمال
الجمع صيغة الجمع في الاثنين مجاز على المجاز وقيل انه غير جائز وحجتهم
قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة وهو معارض بقول زيد بن ثابت فيما
رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان
فصاعدا او روى نحوه عن عمر والتوفيق بين قولهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان
اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز احتجوا ثانيا
بانه لو صح للاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون وجاء رجال عالمان فيجعل عالمون في
الاول ورجال في الثاني للاثنين واجيب بمنع الملازمة مستندا بان امثال
رجلان عالمون ورجال عالمان انما امتنعا لمراعاة الصورة فلا يمتنعا لمثنى بصورة الجمع
ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد
قيل لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية
و وصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فيقال جاء زيد وعمرو وبكر
العالمون لا العالمان وجاء زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على
السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فمتعاطف
المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته ومتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها او
لانه اي استعمال صيغة الجمع للاثنين مجاز فلا يطرد في كل شيء لما عرفت من ان
المجاز لا يجب اطراده قيل وتصدق صيغة الجمع في الواحد مجازا ايضا وهو قول
الجويني واتباعه لصحة استعمالها فيه كقول القائل اتبرجين للرجال لمن
برزت لرجل واحد لاستواء الواحد والجمع في حيث التبرج له وقيل لا تصدق
صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا وانما ذكر من المثال هو على بابه لان من
برزت لرجل برزت لغيره عادة على ان جمع الكثرة يستعمل لمجرد الجمعية
والجنسية فيقال فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب
والثياب صرح به الرضي رضي الله عنه في شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل

مسئلة اختلف في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم

صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع ما لكل مالك او يقتضي
اخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه عام في كل نوع من الانواع
فيقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى
الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال احتج الاكثرون
بما اشار اليه بقوله لانه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من
كل مال صدقة ولا انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلنا اخذ صدقة واحدة
من جملة الاموال فكذلك لا يكفي في محل النزاع واجيب بمنع مساواة
خذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا للتفصيل بخلاف الاموال والعموم
ولذلك فرق بين قوله للرجال او لجماعة علي درهم وبين قوله لكل رجل
او لكل رجل علي درهم ورد بان الائمة يعتبرون الجمع المستغرق بان المجموع
من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم
واحد للكل واخرى لكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه في المعنى
الثاني اكثر من الاول ونص عليه السيد الشريف فيجب الحمل على الاكثر الا لقرينة كما
قال سعد الدين قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع
لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل
وبما صنف لا يحب الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل
عندي درهم عملا بالقرينة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل
محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد قيل في الاحتجاج
للمخالف انه يصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ منها صدقة
واذا صدق انه اخذ منها صدقة بواحدة فقد امتثل ما امر به قلنا
ما ذكرتم ممنوع اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم
صدقة على ظاهره اذ معناه بمقتضى العموم خذ من كل مال صدقة قيل
في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة
فللاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع
على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب
من كل نوع اذ لا مقتضي له الا فهم العموم من الخطاب بحكم اللغة يقتضي ذلك قلنا قضية العموم
لكنه لم يجب للعرف والاجماع تعيينا ان العرف والاجماع عارضا العام في

بعض مسماه لانه التمييز الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في
البعض الاخر وهو الانواع فيبقى العام حجة فيه والتحقيق ان الجمع لتضعيف
المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام
او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع
كالابل والخيل والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل
فيه على القراين وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثله خذ من
اموالهم الانواع لا الافراد

مسئلة في بيان حكم الخطاب

الوارد على سبب سؤال او غيره وتفصيل الكلام فيما سماه السؤال ان الجواب اما ان يكون
مستقلا بنفسه بحيث لو ابتدى به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل
فالثاني تابع السؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه على المختار اما العموم
فكما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما كان غير
مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو قال سائل وقال
توضأت بماء البحر فقال له يجزيك هذا فانه لا يدل على التعميم في حق الغير
خلافا للبعض فانها فهي نصيب امنه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي يعتبر عموم بالوهم
المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي بردة في
الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بن ثابت بقبول شهادته وحده ولو
قدر معنا جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص كما هو زعم من يدعي
عمومه واما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا فلا يخلو اما ان يكون
مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم
يكن مستقلا مثال الاول ان يسال سائل فيقول جامعت في نهار رمضان
فماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ما على من جامع في نهار
رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه
والاول فيه خلاف للشافعي كما تقدم وان كان الجواب اخص فالحكم فيه فيما لو
لم يكن الجواب مستقلا خاصا فلا يتعدى محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج
عن اللفظ كان بل الخصوص هنا اولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب عن مطابقة

سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة بخلاف ما لو طابق السؤال والجواب
وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله ورود العام على سبب
خاص لا يمنع عمومه عند الاكثرين ونقل خلافه عن الشافعي والمزني وابي ثور
وسواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي
عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض
والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شيء ومثال الثاني
ما روى البيهقي عن ابن عباس وعايشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى
الله عليه وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم
طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطا عن ابيه عن ابن عباس
وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا شعبة انتهى لنا احتج الجمهور
بوجهين الاول قوله لاعتباره اي لاعتبار السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم
مع ابتنائه على اسباب خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا
للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك في ايات
السرقة واللعان والظهار اما اية السرقة فقال الكلبي انها نزلت في
طعمة بن ابيرق سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في سرقة
المجن وقيل في سرقة رداء صفوان واما اية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل
خويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت واما اية اللعان
فانها نزلت في هلال بن امية وقصته مشهورة وغيرها مثل قوله تعالى الزاني
لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق ومرثد الغنوي لما استاذن
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في نكاح عناق وكانت خليلة له في الجاهلية
رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده والثاني قوله ولان التمسك بالعام فلا ينافيه السبب الخاص قطعا
لانه لا معارضة بينهما واحتج الاول بوجهين وتقريره الاول انه لو كان
عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد
في حكم سايرها فيكون الحكم بعدم طهوريته بعد سماعه وبطلانه قطعي
ومتفق عليه والجواب بمنع الملازمة وحينئذ لا يلزم جواز تخصيص
الاسباب المعينة كبير نصاعه فانها من بين ما يتناوله العموم مختص بالمنع

عن الاخراج القطع بدخولها في الارادة و لا بعد ان يدل دليل على ارادة
خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه وتقرير
الثاني بان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لكان نقل السبب الخاص
وغيره سواء فلا يكون لنقله فائدة لما اتفق عليه لكن التالي باطل فالمقدم (ولو لم يكن فيه فائدة اصلا)
مثله والجواب منع الملازمة وحينئذ لا يلزم من ابقاء العام مع السبب
الخاص على عمومه انتفاء فائدة نقلها اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها
على الاطلاق فانها منع تخصيصها ومعرفتها يعني ان الفائدة غير ما ذكروه من
ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم
بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها يبطل لذاتها
وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي ان ابا حنيفة
لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم
والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد
واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام
ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع الامة
المستفرشة والحق ان ابا حنيفة يقول انما يثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة
ولا يكون الامة مستفرشة الا بها لا بالوطي وحينئذ لم يخرج نوع السبب
ولا شخصه اصلا ويؤيد هذا التأويل انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة
قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله اعلم

مسئلة

اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم
كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم
بعذاب اليم يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور ان تضمنه مدحا
او ذما لا يقدح في عمومه لعدم التنافي بين المدح والذم وبين التعميم
لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل او الزجر عنه لا ينافي العموم
واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل
عن الشافعي المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون
الاية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في

الكلام

الكلام والمتناسق للكلام للذم لا لايجاب الزكوة في كل ذهب وفضة
وقد قيل في الاحتجاج به انا نسلم ان سوق الكلام للمدح او الذم لكن لفظ العموم
قصدا للمبالغة فيهما وذكر العام بلفظ التعميم ابلغ اي ادخل في المبالغة
في المدح والذم قلنا لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيهما فان المكلف
اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم
احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد
بعضهم ناجون ثم ان سلم ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها فلا تنافي بين التعميم
وبين المبالغة حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة
تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل والتحقيق ان قصد المبالغة في مقام
الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها
كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس
كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل
ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل

مسئلة

اختلف فيما
اذا حكى الصحابي بما لا بلفظ ظاهر في العموم مثل قول ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر رواه مسلم وقول
جابر ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قضى بالشفعة بالجوار رواه
النسائي فذهب الامام يحيى واكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه
يعم وهو المختار فالغرر المذكور يعم جميع افراد الغرر والجوار المذكور
يعم جميع افراد الجوار وذلك لصدوره من عدل عارف اي انه صيغة
العموم صدرت من عدل عارف باللغة والظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي
الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشك
في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدالة تمنعه عن ايقاع الناس في ورطة
الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه
عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق قيل في الاحتجاج للاكثرين الاحتجاج انما
هو بالمحكي لا بنفس الحكاية والمحكي يحتمل الخصوص فيحتمل في الحديثين انه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن
الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم

على اجتهاده او توهمه قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية ولو ترك الظاهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضروراتها

مسألة اختلف في فعل

المساواة الواقع في سياق النفي مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم ولذلك ذهبا الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا بعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه يحتمل نفي الكل من وجوه الاستواء ويحتمل نفي البعض منها بعين الثاني من المخاطب عن المراد منهما وصحة تقسيمه اليهما مثبتا ثم يفيد مطلقا انه نفي الاستواء وهو اعم من النفي المقيد بالكل او بالبعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتامل في الفرق بين قول القايل حصل نفي للاستوى مطلق وحصل نفي للاستوى شامل لجميع وجوهه او خاص ببعضها وبين قوله حصل نفي لاستوا مطلق وحصل نفي لاستوا شامل او خاص لتعلم ان النفي المطلق لا اشعار بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي لضعف هذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاوه استعمال قاعدة الاثبات في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا قيل في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه نفي دخل على فعل متضمن النكرة ومن المصدر يعني لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استوا بينهما فعم كغيره من النكرات قلت قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسماء فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ لا نسلم انه يجب اجرا المتضمن مجرى ما تضمنه لما ثبت من انه ليس لما اول كما اول به كقولهم في الجملة الفعلية انها ماولة بالمصدر وقايمة مقام المعمولين فلو كان الماول كما اول به لما قامت مقامهما هذا وانما يحو قول القايل لا استوا ولا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه ذكره في سياق النفي ومثله الاستواء حاصل بين زيد وعمرو لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالفعل نحو الله خالق

كل

٦

كل شيء اي خالق كل شيء يخلق فلا يرد علم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا بد من كل امرين من مساواة من وجه واقلها المساواة في سلب ما عداهما عنهما وعدم مساواة من وجه واقلها في تشخصهما والا ارتفعت الاثنينية

مسألة اختلف في المقتضي

بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاما الا بتقدير امور منها لحجة لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي وابن الحاجب الى انه لا عموم له في المقتضيات فلا يقدر الا واحد منها بدليل فان فقد الدليل كان مجملا بينها وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فيقدر كلها الا ما خصه دليل مثال ذلك قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم للقطع بصدورهما من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية والاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضا الى غير ذلك

احتج الاولون

بما اشار اليه بقوله للاستغنا عن اضمارها وتقريره بان يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا واللازم باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما بطلان اللازم فلان الاضمار انما كان للضرورة وجب ان تقدر بقدرها

احتج القايلون

بالمذهب الثاني بما اشار اليه والى الجواب عنه بقوله ... وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد وليس لها سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والنزاع في العرف لا يصح الا ان تحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله فان تعين احد ها اي احد المقتضيات بدليل فالملفوظ ان عام

فعامّ وان خاصًّا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى
فيل العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين
اما الاولى فلان العموم في الحقيقة انما يعرض لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده
واما الثانية فلان المقدر لفظ حكمًا

مسئلة اختلف في

الفعل المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم
في مفعوله او لا مثل والله لا اكلت وان اكلت فعبدي حر وهذا مثال
معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع فالجمهور كالشافعية وابي يوسف
من الحنفية واكثر اصحابنا على انه عام في مفعوله لانه فيقبل التخصيص بالنية
فاذا قال اردت اكل الخبز مثلا قبل منه وقيل انه غير عام في مفعوله
فلا يقبل تخصيصًا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم
وهو مذهب اكثر الحنفية والمؤيد بالله من ائمة الزيدية وهذا الخلاف مبناه
على ان المفعول به مقدر في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظًا عند الذكر
فجاز ان يراد به بعض دون بعض كالكلام فيكون كالمذكور ملحوظًا عند الذكر
او محذوف لا يلحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث
هي فالتصحيح احتمالهما لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام فيقبله
اي التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لان اراده احد المحتملين واعلم ان
من اصحابنا من جعل الخلاف عامًّا في الفعل المتعدي وغيره وشكل لغيره بان صمت
ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان قعدت ولا اقعد بالنسبة الى الامكنة
ولا بعد فيه فان سائر المتعلقات مما يحتمل التقدير والحذف كالغزالي وابن الحاجب
وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص
بالنية وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص بالازمنة
والامكنة ونقل في ذلك نصًّا للشافعي واما نحو لا اكل اكلا وان اكلت اكلا
فقابل للتخصيص بالنية اتفاقًا واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم
لان مفهومهما متحد لا يختلف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الاول
من غير زيادة وفرق بعضهم بان المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات
فكانه اذا قال والله لا اكلت تمرًا او لا صمت يومًا او لا دخلت دارًا انصح فيه التخصيص

بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلة بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات
فان الفعل لا اشعار له بشيء منها وبعضهم بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد
به عدم المعين لا هو متعين مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو متعين
عند المتكلم لكنه لا يتعرض له في تعيين فاذا فسر بذلك وخص باكل التمر
كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة والتخصيص
وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله

مسئلة الاكثرون

على ان الفعل لا الاصطلاحي المثبت المراد على ما يقابل القول لا يفيد حكاية
العموم فاذن لا عموم لنحو صلى داخل الكعبة وكان يجمع بين الظهر والعصر
في السفر ... اصلاتها فلا يعم الاولان الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم
والتاخير اذ لا يشهد اللفظ بحسب وضعه الا بصلاة واحدة وجمع مخصوص ولا
يمكن تعيين احدهما لتساويهما الا بدليل لانه ليس في نص وقوع احدهما والتعيين
الى الدليل وفهم الاستمرار من كان لا نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال قولنا
كان تدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجًا تفسيره ان تجعل اسم الفاعل
موجودا في الماضي من الزمان فاذا فهم الاستمرار منه والاقرب انه بغيره
في الثاني وهو كان يجمع عموم الازمان وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك
لان الغرض انه عدل عارف فيعم جمع التقديم والتاخير والجمع في سفر النسك وغيره
قيل ومنشا الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل يقتضي التكرار
او لا وبالاول جزم القاضي ابو بكر فقال ان الراوي اذا قال كان صلى الله عليه وآله وسلم
يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره قال تعالى وكان يامر
اهله بالصلوة والزكوة اي يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب من الشافعية
وجرى عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختار
في المحصول الثاني فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال
ابن دقيق العيد انما تدل على التكرار كثيرًا كما يقال كان فلان يقري الضيف ومنه
كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث وتجيء لمجرد الفعل من غير تكرار قليلا
نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات وقول عائشة كنت
اطيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحله ولحرمه ولم يقع ذلك منه بعرفة واحرامه و
عائشة معه الا مرة ومنه ما في سنن ابي داود باسناد صحيح عن عروة عن عائشة

وهي تذكر ان خيبر كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يبعث عبد الله بن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد يحصل من جميع ما ذكرنا عين ما في المحصول ان كان افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه من غير قرينة

مسئلة في بيان

ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصة يعني ان يقول حرمت السكر لكونه حلوا هل يعم الحكم وهو الحرمة في المثال اين ما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم المعلق على علة منصوصة يعم قياسا شرعا لا لغة وقيل انه يعم بالصيغة لغة وكلام الشافعي انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل انه اراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس وكلامه يحمل على القياس وقيل انه لا يعم لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني لنا في عمومه استقلال العلة ظاهرا فوجب اتباعها في اثبات الحكم حيث وجبت لثبوت وجوب التعبد بالقياس ولنا في ان عمومه ليس بالصيغة لغة لو عم لغة لاقتضى قول القائل اعتقت غانما لسواده عتق كل اسود من عبيده لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله قالوا تحريم حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر ممنوع اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم والثاني يدل على تعميم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس يتوقف على ادلة حجية القياس وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا وقوله قالوا احتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور اشارة الى شبهة الباقلاني وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية الخمر مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما يحتمل ان تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كما مر العلل المنصوصة

مسئلة اختلف في عموم المفهوم

فالجمهور على ثبوته ونفاه الغزالي وقيل النزاع لفظي فمن فسر العام بما يستغرق في محل النطق لم يقل به ومن فسره بما يستغرق في الجملة قال به لا حقيقي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني وهو ظاهر كلام السعد حيث قال من يقول بالمفهوم قد يطلق للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات فالمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك باللفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني ولا الافعال انتهى الى ان من يقول بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ بتوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت غير ملتفت اليه قصدا وحصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق كما مر في مسئلة لا اكل

مسئلة اختلف في عموم خطاب الرسول

صلى الله عليه وعلى آله وسلم بمثل يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول كما مثلناه لا يتناول الامة بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس او نص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد الى انه يعمهم الا بدليل يدل على الفرق احتج الاولون بقوله لانه مفرد يعني ان كل من عرف اللسان يقطع ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه امرا للباقين وكذلك في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في غيره كما في امر الطبيب المريض ولهذا خص النبي صلى الله عليه وآله وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات

لم يشاركه فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكم في
المقصود بسبب التشريك في الحكم الا ان يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون
مستندا الى ذلك لا الى الخطاب الخاص بمحل التنصيص **ويفهم دخول الاتباع**
من مثل اركب لمناجزة العدو لمن يقتدى به بقرينة توقف الغرض
على المشاركة اشارة الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحو ما ندعي
ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل ندعي ان خطاب من هو مقدم على
قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا قيل
لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ولفتح البلد الفلانية فهم منه
ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد مع الاتباع لانهم
الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده **وتقرير الجواب**
ان ذلك انما فهم بقرينة وهو كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفا
على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف
على مشاركة الامة له **واعلم** ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من
له منصب الاقتداء اما ان يشتمل على قرينة العموم كالامر بما يتوقف على معاونة
الاتباع كفتح البلاد والكلام في عمومه واما ان يشتمل على قرينة الخصوص كالامر بالامور
الشرعية والكلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالاداب ومحاسن
الاخلاق ومثل هذا الامر في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلقا او فيه
خاصة كقياس لهم عليه او نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما
النزاع في فهم العموم منه من جهة العرف هذا الكلام ومنه يعلم ان تقرير
هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها ان الامر
لمن له منصب الاقتداء امر لتابعيه ان الامر له وللاتباعه عرفا ولو لم يكن
المخاطبات للنبي المشرعة ومنها ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
نداء له وامر للكل فكان تخصيصه بالنداء عند امر الكل ومنها قوله تعالى
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة
له تشمل الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعياء ومنها قوله تعالى خالصة
لك وتناوله لك فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لما كان ذلك غير
مفيد **والجواب** عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن

الثاني

الثاني بان ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنداء اولا للتشريف والخطاب
بالامر للجميع لان النداء للجميع على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا
للامة والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم وطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقهن
كافيا للامة مع مناسبته لما قبله ومنه يوجه الجواب عن الثالث وعن
الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم
العموم بل هو محتمل لهما وهنا انقطع احتمال العموم بقاعدته انه لا يلحق الامة فيما
كان كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك وتناوله لك عليه وبخوه خطابه للواحد
يعني انه اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للواحد هل يكون خطابا
لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به صلى الله عليه وآله وسلم
والمختار وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة وذهبت
الحنابلة وجماعة من الشافعية الى عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة او بالعرف
فقد ابعدوا وان جعلوه بالقياس او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
فلا خلاف لنا انا نقطع بانه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفا وقد
استدل عليه بانه يلزم عدم فائدة قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما رواه النسائي
من حديث امية بنت رقيقة ما قولي لامرأة واحدة الا كقولي لمائة امرأة ورواه
الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وقال حسن صحيح
ورواه احمد في مسنده لان ما تضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته
واجيب بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة
ظاهر مختلف فيه لا قطعي متفق عليه قالوا اولا قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقال صلى الله عليه وآله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي
كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الاحمر والاسود والحديث
وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة قلنا لا نسلم انه يدل
على تعميم كل حكم من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض مما يختص
به من الاحكام لان الكل للكل قالوا ثانيا نعلم قطعا ان الصحابة كانوا
يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على البعض كحكمهم على كل محصن
بضرب الجلد على محصن فشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا قلنا لا نسلم انهم
حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب بل لانه يكون بالقياس او بالنصوص الدالة

على التعميم . قالوا لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لأبي بردة في التضحية
بالجذعة ولا تجزي عن أحد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته
وحده فائدة . قلنا لا نسلم الملازمة إذ فائدته نفي احتمال التشريك
بالقياس

مسئلة اختلف في اللفظ الموضوع

للمذكر صيغة كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الإناث ظاهرا أم لا
وتحرير محل النزاع أن الصيغة التي يصلح إطلاقها على الذكور خاصة
قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع
في أنها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما
ولا نزاع في أنها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب
الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الأكثرون إلى أنه لا يدخل فيه
النساء ظاهرا ويحتاج في دخولهن إلى القرينة وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية
وابن داود وشذوذ من الناس إلى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الأول
لإجماع أهل العربية فيما حرروه على أنه جمع المذكر وهو لتضعيف المفرد
بالإجماع والمفرد مذكر ومن الأدلة على ذلك قصة أم سلمة حيث قالت يا رسول
الله ما لنا لا نذكر في القرآن كما تذكر الرجال فأنزل الله سبحانه إن المسلمين والمسلمات
رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات
لما صدق نفيهن فلم يجز تقريره عليه الصلاة والسلام للنفي فإن قيل يجوز
أن يكون تقريره لنفيه من سؤال أم سلمة أن مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة
فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سؤال أم سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا
فلو ذكرن ولو ضمنا لم يصح هذا الإخبار على الإطلاق سلمنا أن السؤال لم
يكن على الإطلاق لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ فيهن لكن
السؤال إنما يتجه لو كان الرجال مذكورين بصيغتهم كذلك وهو ممنوع على تقدير
كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وللخصم أن يتمسك بشبهتين أشار إلى الشبهة الأولى وجوابها
بقوله والتغليب مجاز فلا يلزم الاشتراك وتقريرها أن المعروف عن أهل
اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق كما يدخل نساء بني إسرائيل
في ادخلوا الباب سجدا وحواء في اهبطوا بعضكم لبعض عدو ... والملبس
وتقرير الجواب أنه إنما يدل على أن الإطلاق ما هو للمذكر من صيغة على جمع

لنا

فيهم ذكور وإناث تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الإطلاق ولكنه على جهة
المجاز ولا يلزم أن يكون ظاهرا فيه وهو محل النزاع فإن قيل
الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار إلى المجاز إلا بدليل قلنا لا نزاع في
أنه للمجاز وجدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك والمجاز
أولى منه كما تقدم والقول بأن الظهور معروف بالعرف ممنوع ولم يسلم فالنقل
سبق وأشار إلى الثانية بقوله والنساء يشاركن في الأحكام بدليل خارج وتقريرها أن الرجال
لو لم يدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الأحكام لثبوت أكثرها
بهذه الصيغ كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واللازم منتف وتقرير الجواب
أن يقال إن أردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في الأحكام بذلك الخطاب
فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لأن المتفق عليه بطلان القول بعدم
مشاركتهن على الإطلاق لا القول بعدم مشاركتهن بذلك الخطاب فإنه محل النزاع
وإن أردتم به لما شاركنهم في الأحكام على الإطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز أن
تكون المشاركة بدليل خارج عن ذلك الخطاب من نص أو إجماع أو قياس والقول
بأنا نعلم فيه ... كلام على التشديد فلا ... بصحيح وبأن الاستثناء فيها
ثابتا نعم فيه محتاج إليه عند مسلم فيما لم يقم فيه قرينة على دخولهن بخلاف الأرق
فيه بين المذكر والمؤنث لكن وما فيعم المؤنث وإن ذكرا لعائد إليه على
الأصح من القولين وهو كلام الأكثر وقيل إنه لا يعم المؤنث ويعزى لبعض الحنفية
وعزاه ابن البرهان النحوي للشافعي . حجة الأكثرين الإجماع فيمن دخل داري
فهو حر على عتق الإماء الداخلات ولولا الظهور لما أجمع عليه مسئلة
الوارد منا الشارع بما يتناول العبيد من الألفاظ العامة لغة مثل يا أيها الناس
ويا أيها الذين آمنوا هل يعمهم شرعا أم لا قيل لا يعمهم شرعا وإليه ذهب
الأقل وقيل يعمهم إن كان الخطاب في حق الله تعالى دون حقوق الآدميين
وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية والصحيح الذي عليه الجمهور أنه يعم العبيد
على الإطلاق من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين بمعنى
العبد في الناس والمؤمنين لكونهم منهم قطعا والرقية التي فيه وهي كونه
عبدا لا تصلح مانعا لذلك فعند تحقق المقتضي وهو التناول اللغوي وعدم المانع

اختلف في الخطاب

ولا يناقض خروج
فلا يخرج الا بخارج للاقليّ شبهتان اشار الى الاولى بقوله
منافعه الى السيد لانه في غير تضايق العبادات وتوجيههما ان يقال ثبت بالاجماع
صرف منافع العبد اعنى الافعال التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال
الى مهمات السيد وقضى حوائجه فلو خوطب العبد ثانيا بصرف تلك المنافع الى
غير السيد لناقض الخطاب وجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع وتوجيه
الجواب بان يقال لا نسلم صرف منافعه الى سيده عموما بل قد يستثنى
من ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يجوز بل يجب عصيانه لو اراد طاعته الى
فوائها فلا يكون ايجاب العبادة مناقضا لصرف منافعه الى السيد نعم
لو قال او اوجب الصرف حال التضايق لكان تناقضا ولكنهم لم يقولوا به والى
الثانية وجوابها بقوله وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج
وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب نفسه الجهاد والجمعة
والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة البيوع والاقرار بالحقوق ولو
كان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه وتوجيه الجواب
ان يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن
عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنها وعن
الصلوة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلوة
لجماعتهم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص مانع من العموم واما تمسك القائل
بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو التناول اللغوي وشبهة الاقلين وهو
الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضا في حقوق الادميين فترك الظاهر اتباعا
للاجماع لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما هو في غير تضايق العبادات
وجوابه انا لا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند عدم الطلب
ولهذا جاز صرفها الى الغير ولا يكون الخطاب لحقوق الادميين عند عدم الطلب
مناقضا الصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله تعالى في وجوب
القضية عند التضايق كما تقرر في الفروع **مسئلة** الاكثر على ان المتكلم
داخل في عموم خطابه مطلقا سواء كان خبرا مثل وهو بكل شيء عليم او انشاء
مثل من اكرمك فاكرمه او فلا تهنه ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم بشر الناس الى
المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة وذلك لتناوله لغة يعني انه وجب

المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله له في التركيب وكونه متكلما لا
يصلح مانعا لذلك وقيل انه يدخل في عموم خطابه في الامر وشمله الناهي
وهو اختيار السبكي والبرماوي وغيرهما من الشافعية وذلك كقول السيد لعبده ان
ربه من قال لعبده من اكرمك فاكرمه نفسه والجواب منع الاستيعاب
ولو سلم فلقرينة كون المخاطب عبدا وقيل لا يدخل المتكلم في عموم خطابه
مطلقا لما ذكر يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينة وهو ممنوع
وهذا القول الاخير قال الرافعي والنواوي انه الاصح عند الشافعي وعزا
اصحابنا في بعض مسائل الطلاق القول الاول وعرفوا المؤيد بالله في احد قوليه
والقول الاخر على المنصور والمؤيد بالله في احد القولين **مسئلة**
ولا لغة من سائر خطابات التكاليف الواردة صلى الله عليه واله وسلم بما يتناولنا
بالالفاظ العامة كيا عبادي الذين امنوا ان ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا
ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان هل يشمله ام لا والمختار
انه يشمله على الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور للتناول اللغوي
كما تقدم وهذا اجود الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني فهم الصحابة
اياه اي الشمول له صلى الله عليه واله وسلم ولذلك كانوا يسألون النبي صلى الله
عليه واله عن موجب التخصيص له ان لم يفعل ما يقتضي العموم فيخبرهم بموجبه معنى التخصيص
ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عنه ولما عدل النبي صلى الله عليه واله وسلم
الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك
الامر ومنه ما روي انه صلى الله عليه واله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة
ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني
قلدت هديا وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولجعلتها عمرة قال ذلك تطييبا لقلوب اصحابه وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين
انه لا يشمله مطلقا محتجين بانه صلى الله عليه واله وسلم امر او مبلغ فان كان امرا
فلا يكون مامورا لان الواحد لا يكون امرا ومامورا معا بالخطاب الواحد لان
الامر اعلى رتبة من المامور فلا بد من التغاير وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا
اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الى المبلغ
اليه فلا بد من التغاير والجواب انا لا نسلم انه امر او مبلغ وحينئذ

اختلف فيما اذا ورد على التابع

لا يلزم ان يكون امرا ماموراً او مبلغاً مبلغاً اذ الامر الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه من أوامر الله تعالى قال يا ايها النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلاً في الخطاب المتناول له بحسب اللغة والجواب ان انفراده

وتخصيصه باحكام خارج من الادلة لا يوجب خروجه من عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمرأة والحائض فان خروجهم من عمومات مخصصة لا توجب خروجهم عن العمومات مطلقاً وقيل لا يشمله ان تضمنه نحو قل يعني ان كان مامورا في اول الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس او نحوها مثل بلّغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والاشمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وتبعه الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه قالوا لان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا به اي بذلك الشيء وهو ممنوع بل هو اول المسئلة فالاحتجاج مصادرة على المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلاً في عموم الخطاب قائل بان الامر للرسول بالامر بشيء على جهة العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشيء وهكذا امر الملك وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينة وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسئلة الآتية في بحث الامر من ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمامور بالشيء وهنا للامر به فافترقا واما الجواب بلزومه في كل خطاب لتقدير قل فلو سلم فليس المقدر كالملفوظ وهذا اشارة الى نقض اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه تقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم للزم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدراً بقل حالات المذكورة والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقدرة فيها ذلك فيجري فيها ما يجري في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد منع كون المقدر مقدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام

مسئلة اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بما هو من اوضاع المشافهة

فقال الاكثر من اصحابنا والحنفية والاشعرية والمعتزلة انه يخص الحاضرين في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام والاقرب باحد الامرين لان في كلام الاصولي

تاييد بكل منها ورجح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاظهر وذلك مثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم اى بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعم بدليل آخر وهو ما علم من عموم دينه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى يوم القيمة بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعثت الى الناس عامة واصرح من ذلك قوله هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلو عليهم الى قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحوه للمعدومين وهذا معلوم قطعاً فانكاره مكابرة والثاني قوله ولانه امتنع الخطاب بمثله في حق الصبي والمجنون واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى ان يمتنع توجيه الخطاب اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان اريد يعني انهم انه لا يقال للمعدومين انهم لا يخاطبون بخاصة فمسلّم ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون به مع الموجودين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس او العباد عليهم تغليباً فممنوع وهو اول المسئلة كيف ومثله فصيح شايع في الكلام معروف عند علماء البيان واورد على الوجه الثاني بان عدم توجيه خطاب التكليف الى الصبي والمجنون لدليل عقلي لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظاً كما في سائر الادلة التي بها يقع التخصيص وقيل انه يعم الحاضرين او الموجودين على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل على انه يختار هذا القول وذلك لوجهين الاول قوله والا لم يكن مرسلاً اليهم يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلاً اليهم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للارسال الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع واجيب بمنع الاولى وهي الشرطية يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمة لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب المشافهة بل يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين قالوا في الوجه الثاني في الاحتجاج به اي بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما وضع للخطاب

المشافهة من الصحابة على من بعدهم وممن بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عمومه ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم واجيب بان ذلك لا يعين ان يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر كالاين من خارج خطاب المشافهة كما سنوضحه من بعد دليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على التناول وفيه ان سياق القصص على ما نقلت يبطل الدلالة على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وانها تناولتهم والجمع ممكن باعتبار التغليب عدمه كما يأتي قال بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهة قليل الفائدة فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان اللغة تقضي ان لا تناول لغير المشافه بالخطاب والقطع بان الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة

مسئلة اختلف في العام

اذا خص هل هو مجاز في التناول او حقيقة على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص مجاز في الباقي على اي وجه وقع التخصيص وقيل انه حقيقة فيه على اي وجه وقع التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابلة وكثير من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل الغزالي وقيل انه يكون حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر لكثرة يعسر العلم بقدرها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية وقيل انه حقيقة في الباقي ان كان المخصص غير مستقل كالشرط والصفة والاستثناء والغاية لا بمخصص مستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق بالحق وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم وقيل انه حقيقة في الباقي ان كان المخصص شرطا او استثناء لا ان كان غيره فهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني وقيل انه حقيقة فيما بقي ان كان المخصص شرطا او صفة والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة وقيل انه حقيقة فيه ان كان المخصص لفظيا متصلا كان او منفصلا والا فمجاز وقيل انه حقيقة في تناوله لما بقي بعد التخصيص لا في الاقتصار عليه دون ما خرج بالتخصيص فانه فيه مجاز وهو مذهب الجويني وقيل كذلك يعني حقيقة في التناول لا في الاقتصار في التخصيص بالدليل المستقل اما اذا كان التخصيص بمتصل فانه فيه حقيقة وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده وفي كلام ابي الحسين البصري

اشاره

اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجة بني ابان في المسئلة التي بعد هذه الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة الحقيقة وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل الوضع فهذه تسعة اقوال والقول العاشر انه حقيقة في الباقي ان كان سابقا الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور عبد الله بن حمزة عليه السلام قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى فاقتلوا المشركين فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب قتل المشركين على اي حال وجدناهم وان كان قد خص منه اهل الذمة والمستجير ومن لم تبلغه الدعوة وكقوله صلى الله عليه وآله فيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الظواهر التي تطول تعدادها الواجب الرجوع اليها مع التخصيص فما يفهم المراد من ظاهره فهو حقيقة فيما تناوله وما لم يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم ما يسبق الى الفهم دخوله تحت العموم الحادي عشر انه حقيقة ان خص باستثناء والا فمجاز وهو لبعض الشافعية الثاني عشر انه حقيقة في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفة الثالث عشر انه حقيقة في الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل وبالمستقل المتراخي مطلقا اذ لا تخصيص بهما فيهما واما اذا كان بالمستقل المقارن فهو حقيقة في التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده صاحب فصول البدايع من الحنفية وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه ان كان التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز وانما الحقيقة مجموع الامرين العام والمخصص غير المستقل لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج انه ثبت القطع بان الباقي تمام المراد وليس ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو بمعونة القرينة وهو معنى المجاز فان قيل ارادة الباقي معلومة من غير قرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقة لو علم ارادة الباقي من دون قرينة على انه نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينة على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى

المجاز اجمع الاول من المخالفين وهو القائل بانه حقيقة كان اللفظ متناولا
للباقي حقيقة بالاتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرا
عدم تناول الغير قلنا حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه
اي التناول للباقي غير كاف في ذلك التلفظ بان البعض لم يوضع له صيغ العموم
والتناول له مع غيره بحيث يكون مستعملا فيما وضع له غير باق لانه المفروض
الثاني وهو القائل انه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال معنى العموم
حقيقة الدلالة الحاصلة من لفظه على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي
غير منحصر كان عاما وترد بالمنع فلا نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع
واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث وهو الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن
وافقه الدال على البعض المخصوص او لا استعمت فائدة المقيد وتعريفه ان القائل
اذا قال اضرب بني تميم الطوال ان كانوا طوالا او لا من دخل الدار فانه لم
يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون المراد بالاستثناء والصفة والشرط
شيئا فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة
فيما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمتنع في
الكلام فان الخبر اذا انضم الى المبتدى افاد المجموع ما لا يفيده كل واحد منهما
بانفراده قلنا هو فرية لا ارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته
الرابع وهو الباقلاني مثله اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب و
خرجت الصفة من عموم الدليل لانها اما غير منضبط او غير لفظي تخصيصها
اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشمله
واما كون تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم
من خارج لا من الصفة نفسها والا لما احلفت حالا انها الخامس وهو القاضي عبد
الجبار قال غير الاستثناء من الشرط والصفة ومثلهما الغاية كما ذكره في المحصول
يخرج الاحوال وهو اي الاستثناء يخرج الاعيان فاوردنا بيان ذلك انك
اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا او الكائنين في الدار او الى ان يخرجوا منها
فانها لا تتعرض لتلك الاعيان وانما اخرجت هذه العبارات احوالا لا اعيانا
بخلاف ما اذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا على الحقيقة
وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا قلنا مخرج الاحوال مخرج الاعيان

فيكون

فيكون في الجميع مجازا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا
الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفة
قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا من بني سعد
او الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا الصحيح
تقرير مذهب القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد طال الحاصل
فلم يصب فظنه ان اخراج الاستثناء ليس لكونه مجازا في الباقي معه بل لكون
الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الظن الامام المهدي عليه السلام
في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص قال في عمد الادلة
باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام
يعلم خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل منه
من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطا وقد
يكون تقييدا بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء السادس
وهو القائل بان المخصص بالدليل اللفظية على الاطلاق حقيقة قال كالثالث
في احتجاجه وهو في حق هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف
المستقل فلا وجه للتعميم السابع وهو الجويني قال العام كتكرير الاحاد
المتعددة اذ هو كذلك يجمعه من الاحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب
وانما اختصر بوضع الرجال ولا شك انه اذا اقتصر على بعض الاحاد في المتكرر بقي
الباقي حقيقة بالاتفاق فاذا اقتصر في العام الذي هو بمنزلته بان اخرج منه بعض
فالباقي حقيقة ايضا والاقتصار جهة البيان حيث كان منقبضا منه ثم صار
منبسطا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة
تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المتكرر فانه نص
في مدلوله قليلا كان او كثيرا وانما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الاحاد تنبيها
لحكمة وضعه لا انه المقصود من ذلك تماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع
بانتفاء التماثل في بعضها كما بيناه وايضا يمتنع كون الكلمة بحسب وضع واحد
حقيقة ومجازا باعتبارين وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك
لا صحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب
على الارض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصه الفرسية والدبيب جميعا

يكون مجازاً لغة منظوراً فيه لان لفظ البداية انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في
المعنى العام وانما يكون مجازاً اذا استعمل في خصوص المقيد فالمعنى الحقيقي
والمعنى المجازي مختلفان لا يجتمعان لكن اجتمعا الكلامية لمن يقتدي **الثامن**
وهو للشيخ الحسن وجنيد ولا الخاص بالدليل **المتصل كالثالث** في احتجاجه
يعني ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي **و** الا بما خص بالدليل
المنفصل ان جهة الحقيقة فيه **كالاول وجهة المجاز كالسابع** يعني ان كلا منهما
في جهة الحقيقة ككلام الاول من المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام
السابع وتقريره ان تناول العام المخصوص للباقي باق وذلك جهة الحقيقة والا
مقصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب كالجواب **مسألة** اختلف
في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان المخصص
بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد
يجوز فيه ان يكون مخرجاً وان لا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان
في الوجيز حكى الخلاف في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى
فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الى
ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما يكون معارضاً عند العلم به انتهى
ونقل ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا اصحاب اللباب وابو زيد وغيرهم
وحكاه ابو حسين القطان عند بعض الشافعية والقول به في غاية البعد لان اخراج
المجهول من المعلوم يجعله مجهولاً **و** المختار ان **المخصص بمبين حجة** في الباقي وهو قول الجمهور
وقيل لا يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان **وقيل** انه يبقى حجة
في اقل الجمع اثنين او ثلاثة على الخلاف فيه لا فيما زاد على ذلك قال الصفي الهندي
ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد **وقيل ان خص بمتصل**
فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع
الثلجي بالثاء المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى نسبة هذا القول الى البلخي بالباء
الواحدة والخاء المعجمة ولا يبعد انه تصحيف الثلجي بالمثلثة والجيم **وقيل ان لم يمنع**
الحسبان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد
منا ونضم اليه ما لم يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان
بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون

بيان

بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا
امتثال ما اريد منا من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض لافتقاره قبل اخراج
الحائض الى بيان الصلوة الشرعية وكذلك بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار
من المعتزلة وكلام ابي الحسين يومي اليه **وقيل ان انبأ لفظ العموم عن الباقي**
فهو حجة فيه والا فلا يعني ان التخصيص ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام
فهو حجة فيه وان منع من تعليق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعليقه بامر لا ينبئ
عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول
بقول الله عز وجل فاقتلوا المشركين لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية
لا يمنع من تعلق القتل بالشرك ومثل الثاني بقول الله عز وجل والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق منع من تعلق
القطع بالسرقة ويقتضي توقفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبئ عنه اللفظ هذه
المذاهب المشهورة في هذه المسألة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولاً
اخر وهو انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع **لنا** في انه حجة فيما بقي دليلان
الاول **الاجماع** من الصدر الاول وهو استدلالهم بعمومات مع التخصيص وتكرر
وشاع ولم ينكر فكان اجماعاً من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر في
ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل
ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكوة بالحديث المتقدم وغير
ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصص فابطال
حجية العام المخصص ابطال لحجية كل عام **و** الثاني وقوع **القطع بانه اذا**
قيل اكرم بني تميم وقيل ثانياً بكلام منفصل **لا تكرم زيداً** وهو منهم
فترك اكرام سائر بني تميم **عد عاصياً** ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص
وحجة فيه لما عد عاصياً بالترك وايضاً العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد
من اقسامه اجماعاً والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى دليل وعدم الحكم في بعض الافراد لا يصلح معارضاً لان
عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر احتج **الاولان** وهما القائلان انه لا يكون

حجة اصلاً والقائل بانه يبقى حجة في اقل الجمع اما الاول فلان حقيقته العموم
وذلك غير مراد وسائر ما تحته من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات
فتعين تردده فيما بقي وفي كل مرتبة منه اي كل مرتبة مجازاً فصار مجملاً فيها فلا يبقى
حجة في شيء منها واما الثاني فقال اقل الجمع من المتحقق والزائد مشكوك
الاول مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا لا لا نسلم ان الباقي متردد فيه
وانما ذلك لو كانت المراتب متساوية لا دليل على تعيين احدها وليس كذلك
لما تبين من الدلالة على وجوب المراتب متساوية ولا دليل على تعيين احدها الحمل
على ما بقي واحتجاج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه كالاول في التخصيص
بالدليل المنفصل اتباع التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي
كما سبق له في المسئلة التي قبل هذه فيكون متبادراً فيه لا متردداً الاخرات
وما الثاني والبصري احتجا بان العام المفتقر الى البيان وغير المبني على التخصيص
من العموم مجمل اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه واما الثاني فلعدم
انباء الظاهر على ما تعلق به الحكم قلنا في الجواب عن ذلك اما الاول
فلامتناع العمل فيه ان يبين المراد واما الثاني فلا اجمال فيه فلا يمتنع العمل به بيان
ذلك ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عام في كل سارق
قليلاً او كثيراً من حرز او غير حرز فقيام الدليل على اشتراط الحرز وقدر
مخصوص من المال لا يمنع العمل بوجوب قطع من سرق من حرز ذلك القدر
المخصوص كما ان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنعان العمل
بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك

مسئلة اختلف في الوقت

الذي يجوز للمجتهد العمل بحكم العموم فيه فحكى ائمتنا الاجماع
على انه لا يجوز ان يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص ويجب البحث عنه
لتوقف ظن عدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل ما من عام الا
مخصص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وقال الباقلاني ومتابعوه انه
لا بد من القطع بانتفاء المخصص مضيفاً منه الى ان الجزم بعمومه والعمل به مع
احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه يمتنع
الجزم بعمومه والعمل به والقطع يحصل بذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء
من غير ان يذكر احدهم مخصصاً وحكى الغزالي قولاً متوسطاً وهو انه لا يكفي الظن

ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه وقال
الصيرفي والبيضاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر
الخاص ولا يجب البحث ذهاباً منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقائق
يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب المجازات لان الحقائق هي الاصل
والتخصيص مجاز طارئ والاصل عدمه والجواب ان كون الاصل الحقيقة
وعدم التخصيص مسلم ولكنه لا يفيد ظناً لعموم التخصيص بل لا يبعد
ظن وجوده قبل الطلب وذلك لسعة التخصيص خصوصاً في احكام الشرع
والعمل بها مع الشك والوهم لا يجوز اتفاقاً

فصل التخصيص قصر العام على بعض افراده

هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف فيما يجوز فيه
وهو في الاصطلاح كما ذكره بعض جنس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز
عنه الى جميع افراده والتخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده
يقال على قصر اللفظ على بعض افراده وان لم يكن ذلك اللفظ عاماً في
الاصطلاح كالعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزاء يصح افتراقها حساً او حكماً
فان العشرة اذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل انها قد خصصت
والمسلمين المعهودين بمجيء زيد مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيداً يقال فيه قد
خصص باعتبار الاستثناء وذلك كما انه يقال له اي اللفظ المخرج عنه عام
وان لم يكن عاماً في الاصطلاح كما في المثالين والمخصص بالفتح العام
المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصوص هو
الذي تعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام كما يقال عام مخصص
ومخصوص والمخصص بالكسر منهما المخصص حقيقة هو ارادة
المتكلم لانه لما جاز ان يريد بالخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح احدهما على الآخر
الا بالارادة ويقال اي ويطلق المخصص على الدال عليها اي على الارادة
مجازاً سواء كان ذلك اللفظ الدال لفظياً او عقلياً تسمية للدال باسم المدلول
الا انه مجاز قد اخرجته الشهرة الى حيز الحقيقة

مسئلة

ذهب اكثر القائلين بالعموم الى ان التخصيص للعام جائز خبراً كان العام او
انشاء وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثرين

المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل التخصيص يرجع الى
صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقته الى جهة الخصوص الذي هو مجازه
والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثرة وقوعه
اما في الخبر فكقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وكيل ما تذر
من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء مع تخصيصها لانه
تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها ولانها اتت على الجبال والارض ولم
تجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض واما في الاوامر العامة
فكقوله تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني
فاجلدوا مع تخصيصها بغير اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل
زان والنصوص العامة المخصوصة اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا
وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل شيء عليم واستدل النافين للجواز
اما في الخبر فالعقلي في الجواز منه انه كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا
صدق النفي والاثبات معا وهو محال فمن قال جاءني كل من في البلد وقد تخلف
بعضهم كذب لصدق ما جاءني كل من في البلد والجواب المنع وصدق النفي
انما هو بتقدير العموم لا مطلقا والاثبات انما هو بتقدير الخصوص فلم يتواردا النفي والاثبات
والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الانشاء فلانه لو جاز التخصيص
فيه لزم البداء او هو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضا وانما البداء
انما يلزم لو اريد العموم ابتداء لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد
به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع تاخيره البيان كما يجيء ان شاء الله تعالى

مسئلة اختلف في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص اليها و
المختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص بغير الاستثناء ما بقي من العام
قدر غير محصور وبه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي
والرازي والجويني واكثر الشافعية ونسب الى المعتزلة غلطا الا ان ظاهر اطلاقاتهم
توهم انهم يجعلون هذا الحكم عاما في الاستثناء وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء
يرفع ذلك الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى في المعيار
والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين
في باب الاستثناء بما ذكرناه وقيل التخصيص الى ان يبقى ثلاثة وهو مذهب

القفال من الشافعية في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما
في غيرها فيجوز الى واحد كما في مذهب الاكثر وقال بعضهم يجوز الى اثنين سواء كانت الصيغة
جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز وقال بعضهم يجوز
الى واحد مطلقا واما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب الشيخ
ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال
وهو الذي اختاره الشافعي واليه ذهب ابن الحاجب المقاصد من اصحابنا ولابن الحاجب
تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه ان كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى
واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما
كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء
وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق
وهم ثلاثة او اربعة وقد قتلت اثنين منهم وان كان في غير محصور او في عدد كثير
فالمذهب قول الاكثر هذا كلامه ولم ينهض لا على الطرف الاخر ولا وجه لقوله وان
كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين للقطع بصحة قولنا من جاء كل من
اهل المدينة فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا الاتيان قوله الا
لان العبارات ليس فيها دلالة على ان الباقي محصور وقد جنت المعرفة وتعنت لانفا
واما التخصيص بالاستثناء فسياتي انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى
واحد لنا في الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال
قايل قتلت كل من كان في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة عد لاغيا
مخطئا فيه عند اهل اللغة وكذلك يعد لاغيا مخطئا من قال اكلت كل رمانة
في البستان ولم ياكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسر بثلاثة
وفيا للمذهبين الاولين وهما المجوز الى ثلاثة والمجوز الى اثنين على اقل الجمع كانهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل
مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها و
الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم احكامهما فلا يلحق احدهما بالاخر وما احتج
به الثالث وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمائر الجمع والمراد بها هو قوله تعالى وحده لا شريك له
وقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول

نعيم بن مسعود الاشجعي وبالناس ابو سفيان ولم يعبه اهل اللغة مستهجنا مع
قيام القرينة فجاز التخصيص الى الواحد اذا وجدت القرينة **وبين جواز الرد الى الماء**
الا الجهاد والعام واجب بالاتفاق **ومن حجة** قولك **اكلت الخبز وشربت**
الماء مريدا **الا قليل ثمة** مما يتناوله الماء والخبز علم ذلك منا للقرينة بالضرورة فالجواب
عن جميع ذلك انه **خارج عن محل النزاع** فلا ينتهض شيء حجة في المدعا اما قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص
في شيء واما قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فالناس هنا المعهود جميع
والمعهود لبس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلهم
كلامهم والاستثناء مستثنى عن الكلية المدعاة وكذا الواحد من الماء و
الخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق
واما احتجاج الثالث بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير
ما وضع له فكيف جاز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر فجوابه انه قد
تعرف ان المجاز لا يجب اطراده فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله
في البعض الاخر وان وجدت العلاقة كما جاء استعمال نخلة في الطويل من الانسان
ولم يجئ استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالرأي والترجيح

فصل

في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان
بينهما بعد **والمخصص متصل** لا يستقل بنفسه **ومنفصل** يستقل
فالمتصل منه ما يخرج المذكور وهو امثال احدها الاستثناء المنقطع فلا
تخصيص فيه **والثاني الغاية** نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا فانه يخرج الجهال
ايضا وهو مذكور في الكلام **ومنه ما يخرج غيره** اي غير المذكور في الكلام
وهو ثلاثة احدها **الشرط** مثل اكرم الناس ان كانوا علماء **والثاني الصفة** مثل اكرم
الناس العلماء **والثالث بدل البعض** مثل اكرم الناس العلماء منهم فانه يخرج
الجهال فيهما جميعا وهو غير مذكور في الكلام **مسائل المتصل** هذا شروع
منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثناء

مسألة

الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان الا
المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فهو منقطع ولا مدخل
للمنقطع في التخصيص ولا يعرف خلافا في صحته لغة وانما **اختلف في كون**

الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ
الاستثناء اذا استعملت في المنقطع نحو جاءني القوم الا حمارا هل هي مستعملة
فيما وضعت له فيكون حقيقة او في غير ما وضعت له فتكون مجازا واما
لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية في القسمين بلا نزاع **وعلى القول الاول**
وهو كونها حقيقة اختلفوا ايضا **في كونه مشتركا لفظيا** بين المتصل والمنقطع
بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل **او مشتركا**
بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل المتواطئ فهذه ثلاثة مذاهب
ذهب الى كل منها طائفة والاكثرون على ان صيغ الاستثناء في المنقطع مجاز
وذلك لان **تبادر المتصل دليل المجاز** ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها
علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل **وحده على التواطؤ** اي حد
الاستثناء باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان
يقال **ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها** فقوله ما دل على مخالفة
هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر
انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وقيد الا بغير الصفة احترازا عن
الا التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي الجمع لا يدخل فيه ما
بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله واخواتها
اراد بها ما يؤدي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون وما
وما خلا وعدا وحاشا وخلا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومة بعينه
واعلم ان الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى
المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ
الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا **واما حد الاستثناء على الاشتراك**
اللفظي او على المجاز في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد
واحد لان ماهيته حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو
المفروض وحينئذ **فيراد في حد المنقطع من غير اخراج** فيكون حد الاستثناء
المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن
المتصل **ويزاد في حد المتصل مع اخراج** ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو
ظاهر نعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزئين من الماهيتين و

والقائل بالتواطؤ يمنع كونهما جزئين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهية

وحد الاستثناء المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج بحرف وضع

له اى اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف ههنا ما يرادف الكلمة

فلا يصح الاستثناء بالفاظ الا من الاسماء والافعال عن التحديد

مسألة واختلف في دلالة الاستثناء

المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة

فيه اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يجتمعان

بصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته

على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى وهو ما بعد الا الاستثناء

غير داخل في المستثنى منه والاستثناء قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك

على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة

ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كما يقال لا تقتلوا اهل

الذمة فانه يبين المراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور

وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزلة اسم واحد يعني انه

موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرا من غير تقييد الاول لمعنيه الاخرا

حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احدهما مفردة وهي سبعة

والاخرى مركبة وهي المجموع عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه

التفتازاني الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد

حيث قال فيه فثبت انه انما عنى البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجرجرع

من اصحابنا حيث قال فيها والذي سبق ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء

ونحوه كلفظ موضوع لما بقي داخلا تحته ولكنهما جعلاه كما هو في التخصيص

بالمتصل سوا كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا وقيل ان المستثنى

داخل في المستثنى منه افرادا خارج تركيبا يعني ان المستثنى داخل

في المستثنى منه حقيقة باعتبار افراده ما من التركيب الاسنادي وهو غير داخل

فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بالعشرة في قولك

على له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منه الثلاثة بالا الاستثنا

على التحقيق وحكم الاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى التسعة وقوله

ابن الحاجب وغيره الاول باب الاستثناء كغيره من المتصل كما ان التخصيص

بالشرط والصفة والغاية وغيرها يصير الخصص مجازا لكن لا الاستثنا ولا

يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد في

التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا والا لزم ان لا يكون مجازا

في الباقي وان لا يمتنع التخصيص من وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا القول

بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لنصفها لزم

استثنى نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم

من استثناء نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثناء نصفها

نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي

بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج

النصف من الربع وهكذا الا الى نهاية واجيب بانه لا يلزم من شيء من الجارية

الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظاهر اللفظ ومراد

بالنصف في كلام المحققين كثيرة جدا على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة اعني الا

من الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية من الجارية المقيدة لا المطلقة

كما في اشتريت جارية نصفها للغير فما لم يتم التقييد بتمام القرينة يكون الملاحظ الكل

الوضعية فلهذا ارجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثناء

اخراج بعض من كل كما اجمع عليه ان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية

وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم لا اصول لها

كذلك لان الاستثناء او ارجاع الضمير بعد تمام القرينة ومنها ان اهل العربية

اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم

يكن ثم كل وبعض واخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع على انه

اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج من

بحسب ما يظهر للسامع المستثنى منه قبل سماعه القرينة وانما قال ليكون

ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة التسعة في قولك على له عشرة الا واحدا

لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجا اذ دخول الواحد في حكم العشرة ليس معتقدا

من قبل المتكلم بحسب ارادته وانما تلك بل هو بحسب فهم السامع لتناول

العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر في الجواب

وعن هذا ظهر ان ما يفهمه السامع قبل القرينة اه

والقائل بالتواطي يمنع كونهما حرفين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الماهية
واحد الاستثناء المتصل اخص المخصصات وقد عرفته اخراج بحرف ونحوه
اي اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة
فلا يصح الاستثناء باخوات الا من الاسماء والافعال عن التعريف

مسئلة واختلف في دلالة الاستثناء

المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة
فيه اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يصدقان
بصدق قائل معا والتناقض في جانب كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته
على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى وهو ما بعد الا الاستثناء
غير داخل في المستثنى منه والاستثناء قرينة ويكون المراد بعشرة في قولك
على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة
ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كما يقال لا تقتلوا اهل
الذمة فانه يتبين المراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور
وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزلة اسم واحد يعني انه
موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرا من غير تعتبر الاول لمعنى الاخر
يعني كان العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احديهما مفردة وهي سبعة
والاخرى مركبة وهي الجميع عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه
الرهوني الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد
حيث قال فيه فثبت انه انما يعني البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجمع
من اصحابنا حيث قال فيها والذي يبدو ان لفظ العموم وصيغ الاستثناء
ونحوه كلفظ موضوع لا يقبل داخلا تحته ولكنهما جعلا ذلك عاما في المخصص
بالمتصل سواء كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا وقيل ان المستثنى
داخل في المستثنى منه افرادا اعني داخل تركيبا يعني ان المستثنى داخل
في المستثنى منه حقيقة باعتبار افراده من التركيب الاسنادي وهو غير داخل
فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بالعشرة في قولك
على له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منها الثلاثة بالا المستثنى
على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى السبعة

اجمع

ابن الحاجب وغيره الاول بان الاستثناء كغيره من المتصل وكما ان التخصيص
بالشرط والصفة والغاية وغيرها يصير المخصص مجازا كذلك الاستثناء ولا
يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد في
التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا والا لزم ان لا يكون مجازا
في الباقي وان لا يمتنع ناسخ عمن تخت العمل وان يكون نسخا ونما ابطل هذا القول
بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لزم
استثناء نصفها من نصفها وهو مستثنى مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم
من استثناء نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثنائها
نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي
بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج
النصف من الربع وهكذا الا الى نهاية واجيب بانه لا يلزم من ذلك الجارية
الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظاهر اللفظ وما
يراد به اللفظ في كلام العرب كثير جدا على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة اعني الا
هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيد لا المطلقة
كما في اشتريت جارية نصفها الغير فالم يتم التقييد بقيام القرينة يكون الملاحظ المعاني
الوضعية فلذا رجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثناء
اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية
وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في اذانهم لان هناك
كذلك لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ومنها ان اهل العربية
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم
يكن ثم كل وبعض ولا اخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع على انه
اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج من
بحسب ما يظهر للسامع من المستثنى منه قبل سماعه القرينة ولذا قال اصحابنا حين
ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة السبعة في قولك على له عشرة الا ثلاثة احدا
لم يحصل الواحد منها فلم يكن اخراجا انه دخل الواحد في حكم العشرة ابتداء
من قبل المتكلم بحسب ارادة ثم ولا تناقض اخر كلامه وثم بل من السامع لتناول
العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر في الجواب

وقوله على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة

على الوجه الاول كما نبهنا عليه وبينا ان هذا القول يبطل النصوص
اذ ما من لفظ يستعمل في معنى الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد
من الباقي فلا يبقى نصا فالكلام بحيث نعلم ان عشرة نص في مدلوله واجيب بانه
لا يلزم منه **ابطال النصوص لعدم الاتصال** بين المستثنى والمستثنى منه
وانما يبطله لو كان يجوز او ان لم يصح كان تجويز تخصيص الفاظ العموم بالمنفصل
يبطل النصوصية وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثناء يبطل النصوصية لان
ان الصفة في قولك هذه عشرة مستثنى او مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية
على ان ما ذكر من كون اللفظ ملاحظا للمعاني الوضعية قبل قيام القرينة وما ذكر من
من ان دخول الواجب في حكم العشرة من قبل التابع لساد للنص الواحد يجتنب
الوضع كاف في ابطال هذا الوجه **احتج الثاني** بانه قد ثبت ان **دخول**
المستثنى في المستثنى منه **ثابت** فلا يصح ان يكون المراد العشرة كلها في علي
عشرة الا ثلاثة **وعليه** اذ دخول المستثنى في المستثنى منه **خلاف الاجماع**
فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين ان يكون المجموع هو ابدال على
الباقي **واجيب** يعني لا نسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض
لانا لا نحكم بانه داخل بحسب الارادة وانما دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية
ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله في
الذي ذكرناه وانما بمعنى انه مراد فاتفقنا على دخوله وفق الاجماع وقد اورد لابطال
هذا القول وجه باطل وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله **ولا يرد**
خروجه عن قانون اللغة لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب
معرب اوله وهو غير مضاف ثم الاستغراق **ولا يرد ايضا اعادة الضمير على جزء**
الاسم وهو الجارية في مثل اشتريت الجارية الا نصفها والكناية عن الشيء الضمير
من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما
وكل اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا
للضمير **ولا يرد ايضا مخالفة الاجماع** على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك
لان المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي
يعني ان المجموع من حيث هو الا السبعة موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني
الافرادية ايضا مجموعة في الموضوعات النوعية فاستعمل لا يراد الاول لانه

لا تركيب من حيث فيه واعراب جزئه الاول كاعراب المبتدأ مع الخبر
والاخراج حاصل وبهذا يندفع ايضا ما اورد من ابطال نصوصية العشرة مثلا في
مدلولها لان الايراد مبني على اعتبار معناه في التركيب وقد علمت بطلانه
واما في مثل جلها الغض بحيث تابط شرا وبرق نحره وبعض ابي عبد الله فليس بشيء
لان الاول من باب الحكاية فالتركيب غير مقصود فيه بل هو منقول بعد اسميته
العبد فليس مما نحن فيه كذلك والثاني فيه مضاف وهذا في التحقيق غير ما قيل
من ان المراد في هذا القول التعبير عن السبعة بلازم المركب بحيث ارتفعت ضمت
اليها ثلاثة وكالتعبير عن الانسان بمجموع مستوي القامة الضاحك بالطبع **و** اما
القول **الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب** يعني انه يحتمل لموافقة
كل من القولين وذلك لان المراد في قولك علي عشرة الا ثلاثة هو السبعة قطعا فان
كان باعتبار انه ما يدل مجازي فهو الاول والا فهو الثاني وتحقيق المقام ان الاول
يجعل الاستثناء قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني يجعله جزءا من الدال على
المراد والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزء الدلالة باعتبار المقيد من
حيث هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو حقيقة ولذا حكم اهل
الاصول بانه حقيقة فيها كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول
على ان المراد بمجموع العشرة الا الثلاثة هو السبعة مجازا لا بالعشرة وحدها
فيكون كالثاني في استفادة السبعة المجموع وان افترقا في كون الاول مجازا
والثاني حقيقة وليس بشيء لان جمهور اهل العربية على خلافه وقد صرح صاحب
المفتاح بان استعمال المتكلم للعشرة مجازا في التسعة وان الا واحدا قرينة المجاز
في قوله علي لفلان عشرة الا واحدا او لانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز
اتفاقا ولانه يفهم من علي عشرة الا واحدا التسعة قطعا من غير قرينة خارجية فلو
كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازا في التسعة لكان فهمها متوقفا على القرينة
الخارجية الزائدة على المجموع واللازم باطل بالاتفاق **مسألة الاستثناء**
شرطه الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا غير منقطع
وان حصل بينهما فاصل بانقطاع نفس وسعال لا مانع من الاتصال الحقيقي هذا مذهب
اهل العلم عليه الاكثر ولنا في ذلك وجهان الاول قوله **ولا لما استقر**
عتق ولا ابتاع يعني لو صح الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عتق الخ

من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من الايقاعات كالعتق والطلاق والتالي
باطل اما الملازمة فللقطع بان تجويز الاستثناء يقتضي بعدم القطع الجزم بشيء منها
والاستقرار منها واما بطلان اللازم فلما فيه من التلعب وابطال التصرفات الشرعية
وهو اتفاق والثاني فقوله **ولاتفاق اهل اللغة** يعني ان المعلوم من اهل اللغة
العربية انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعتدون بمن
من قال على عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة مستثنيا بل يحكمون بانه لغو **و**
روى **عن ابن عباس خلافه** وهو القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من
غير تخصيص ومنهم من نقل عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر
والاشهر في النقل عنه الاطلاق من غير تقييد قال يحيى بن منصور حدثنا ابو معوية
قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة
وذلك كالتخصيص بغيره يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص
بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص **وهو منقوض
بسائر المتصلة** من الشرط والصفة والغاية والبدل فان دليله يقتضي جواز
انفصالها وهو باطل بالاتفاق قال الثاني لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه عليه افصح فصحاء العرب واما
الاستثنائية فلانه روى عنه عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت
ثم قال ان شاء الله تعالى رواه ابو داود ولانه روى ان اهل مكة بعثوا رهطا
منهم الى اليهود يسالونهم عن اشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا سلوه
عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا ندري ما صنعوا
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سألوا
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال غدا اجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوما
ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله رواه
الحافظان محمد بن اسحاق في كتاب السير وابو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال
شرط وكلامنا في الاستثناء لانا نقول الفصل فاجيب بما يجري في الاخر اذ لا قائل بالفرق
قلنا لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكوته في الرواية الاولى
يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كاخذ بيانه ويحتمل ان يكون
غيره وحينئذ يصار الى المرجح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل

هذا اسم ... عدم ... باشتراط اطراد العلة ... هذا الحكم ان التخصيص هو العلة ... او عدمه والتخصيص بان العلة ... من الصفة والشرط والغاية ...

الادلة واما الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك بطريق الالحاق لجواز
ان يكون المراد اقول ان شاء الله عند قولي افعل كذا او ... كذا
قال قائل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله **و
قيل ان شرطه الاتصال في غير القرآن دون القرآن** نقله بعض الحفاظ قال
قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من مبادي كلام
المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات
الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر الاستثناء فذاك في سماع السامعين
وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا من هؤلاء اقتحام في الغايات
وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي تبلغنا وهي محمولة على عرف كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا
شك انه لا ينتظم من وضع العربية

فصل صيغة الاستثناء

عن ما يستثنى عنه وروى عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم او
اسبوع او سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاوس هو على ثنياه ما دام
في مجلسه وعن عطاء يستثني على مقدار حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله
المينا بوري وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطاء والحسن
ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم
والمنقول عن هؤلاء الائمة له تاويلات مبسوطة في بسائط الفن **ومن شروط
الاستثناء عدم الاستغراق** وهو معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون
المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر بالاجماع فمن قال له علي عشرة الا
عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل واما استثناء المساوي والاكثر فيصح عند
الاكثر **وقيل** يشترط **ان لا يزيد** المستثنى **على الباقي** بعد الاستثناء فيصح حينئذ
الاستثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر وهذا قول الباقلاني في اخر قوليه و
ابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري وقال
بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عددا صريحا
نحو علي له مائة الا واحدا وخمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما في الكيس من
الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو
المعتمد للحنابلة في تنقيحهم **وقيل** يشترط **ان يقصر عنه** فيكون المستثنى اقل

المراد بالاكثر اكثر مما بقي من المستثنى والمستثنى منه نحو علي له عشرة الا خمسة

من المستثنى منه فلا يمنع استثناء المساوي والاكثر وهذا القول نقله الشيخ ابو اسحق والامدي وغيرهما عن الحنابلة وقد روي عن الباقلاني وان كان بعض كتبه يمنع استثناء الاكثر خاصة قال في مختصر المقرب كنا على تجويز استثناء الاكثر
دهرا والذي صح عندنا الان منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية ولكن ويقوى
للاول انه لما تعذر منع المساوي ايضا فلعله اجتنب اسبابه له هذا القول لما اشعرت به ادلته
ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح عقد صحيح وان كان اقل من المصنف جوابه
الاعتراض بخلاف الاكثر قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فانما سوغه
كون الخمسين كالكسر لانها نصف مائة فكأنه قال فلبث فيهم الف سنة الا نصف مائة والمساوي
وفيه تعسف **تنبيه** قال بعض العلماء الخلاف في استثناء الاكثر لا
يخالف في الحكم وانما خالف في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في
الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض الناقلين ان ذلك وان لم يسمع في العربية
لكنه في المعقول ومن ادعا فيه سماعا فقد اخطأ **قلنا** في الاحتجاج لمذهب
الاكثرين **حديث مسلم في الحديث القدسي** فيما يرويه **عن رب العزة**
واسع العطا تبارك وتعالى رواه مسلم من حديث ابي ذر وغيره رضي الله عنه يا عبادي
كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم وتقريرها بان يقال لو لم
يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان التالي
فللحديث المذكور ولا شك ان من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من يمنع
استثناء الاكثر على الاطلاق واما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا
انه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم ينص عليه علماء الامصار ولكنه قد وقع **الاتفاق**
منهم **على انه لا يلزم من** قول المقر في اقراره **له علي عشرة الا تسعة الا واحد**
ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه
عادة ولصار قوم ولو قليلا الى انه يلزم منها العشرة لكون الاستثناء لغوا عند صحيح
كالمستغرق وهذا يقوم حجة على الجميع هكذا قرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وعليه
وزادت في تنقيح الحنابلة ما يدل على بطلان الاستثناء الاكثر ولزوم العشرة كلها
قيل في الاحتجاج للمانعين لا شك ان الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار
بعد الاقرار ولكن خالفنا هنا الاصل في الاقل وجوزنا استثناءه لانه لا يخفى

لان **الاقل** قد **يخفى** لقلة الالتفات النفس اليه فيستدرك وهذا المعنى مفقود في
المساوي والاكثر **قلنا** لا نسلم تعذر انه فيهما **و** لكنه **قد يخفى الاكثر**
كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائه وتسعه وتسعين
وحتى انه قد قضى ذلك مفرقا ونسي في الحال الاقضا فيستدرك بالاستثناء
وان كان الاكثر نسيان الاقل على انه لو كان ما ذكروه صحيحا لما صدر من
الرسول صلى الله عليه واله وسلم واجمع عليه علماء الامصار **مسئلة**
اختلف في الاستثناء الوارد بعد امور متعددة هل يكون استثناء من الجميع او
من الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور
وذلك مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فالتحرير
محل النزاع شروطها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا مفردات
فان في كلام ابن الحاجب وغيره ما يوخذ منه الاتفاق على انه بعدها يرجع الى
الجميع ومنها ان يكون متعاطفا بعضها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه
امثلة الاخرين واد لهم وكلام البيانيين يقتضيه لان الفصل ان كان لكمال
الانقطاع فهو قرينة على انه لا يعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينة
على عوده الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم تقم عليه قرينة قال بعض علماء
الاصول لا خلاف في عود الاستثناء الى ما قام عليه الدليل من كل او متقدم او متاخر
وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل على شيء من ذلك ومنها ان
يكون العطف فيها بالواو وخاصة عند البعض والتقييد بالواو اما لظهور حكم المسئلة
فيها ولان ما في معناها كالفرع عنها اما لو لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل واو
ولا واما وام فان الاستثناء يعود الى الاخيرة بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله
قيل وهو يعود جمل بالواو للجميع الى هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور
من ايمتنا والشافعية **وقيل ان الاستثناء يكون للاخيرة** من الجمل خاصة وهو
مذهب الحنفية **وقيل بالوقف اما لخفاء المدلول** فلا ندري انه حقيقة
فيهما **او لانتفاء القرينة** يعني ان اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مشتركا والمشترك يوقف فيه الى ظهور القرينة والمفروض ان لا
قرينة والاول مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب

المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين بظهوره
مع التأمل فيه وهذا ان المذهبان يعلم اتفاق الحنفية في الحكم وهو عدم الرد الى
غير الاخيرة بلا قرينة لا في المرجع لان عدم ظهور التناول غير ظهور عدم التناول
وقيل ان تبين في الجملة الثانية اضراب من الجملة الاولى فللاخيرة يكون الاستثناء
والا فللجميع وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال
ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل . منها ان تختلف
الجملتان نوعا وقصة نحو اضرب بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفة الا اهل
البلد الفلاني فان الاستثناء يرجع الى ما يليه اذ لا شيء ادل على استيفاء الغرض
بالكلام من الخروج عنه الى قضية اخرى ونوع اخر وفي رجوع الاستثناء
اليه نقض للغرض بان المتكلم قد استوفى غرضه منه . ومنها ان يتحدا نوعا
ويختلفا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان
استقلال كل واحد من الكلامين ومباينته للاخر مفيد للاضراب
ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة
الا الطوال . ومنها ان يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان لا يشتركان
في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين
الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثناء الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي
تقدم وذلك لعدول المتكلم عن الكلام الاول دلالة على استيفاء غرضه
منه . واما ما لا يكون للكلام الثاني فيه اضرابا عن الاول فيتبين في مسائل
منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد نحو سلم على ربيعة
واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام . ومنها ان يختلفا
حكما فيقطع اضمار نحو اكرم ربيعة واستأجرهم الا من قام . ومنها ان
يختلفا اسما فيقطع اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك
في الغرض والاضمار ادل دلالة منهما على استيفاء الغرض من الكلام الاول فيعود
الاستثناء الى الجميع هذا تحصيل ما ذكره ابو الحسين في المعتمد وحاصله ان الجملتين
اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشاء او في الاسم المستثنى منه او في الحكم او في الثلاثة
جميعا او في اثنين منها هذه سبعة اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة اما
ان يكون الثاني ضميرا للاول او لا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة ايضا اما ان يكون

الحكم في الثانية مضمرا او لا وهذا ما يقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع
اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعة اما ان
يشترك حكماهما في غرض كالتعظيم والاهانة او لا تكون الاقسام عشرين حاصله من
تضعيف ثلاثة وثلاثة واربعة سبعة منها مورد ظهور الاضراب وهي ما لم يكن
فيه شيء من الاضمار والاشتراك في الغرض . وثلاثة عشر صورة ظهور عدم الاضراب
وهي ما كان فيها شيء من ذلك والامثلة غير خافية فيكون الاستثناء في اية القذف
للجميع لاضمار الاسم والاشتراك في الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه
الى الجلد ان سلم لدليل خارجي كما ياتي ان شاء الله تعالى ولا يخفى عليك ان المراد
بالعود الى الاخيرة حيث كان في الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الامثلة اما اذا
كانت الجمل اكثر من اثنتين فانه يعود الى الاخيرة او الى الاخيرتين او الى اكثر
والتعويل على تبين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعة واكرم ربيعة
الا الطوال رجع الاستثناء الى الجملتين الاخيرتين دون الاولى لتبين الاضراب
عنها دون الثانية وعلى ذلك فقس وهذا القول قد جعل القول الاول عليه
عرفت بناء على تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثناء
وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع عدم تحققه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين
ظاهرا في الرد الى الجميع واخترناه ايضا يعني ان اكثر اصحابنا المتاخرين جعله [illegible]
العلماء وحمل عليه كلام الفقهاء وذلك لوجوه الاول قوله لانه كالاستثناء بالمشية
والشرط لاتحاد المعنى فيهما يعني انه لو لم يعد الاستثناء الى الجميع لم يجب
الشرط والاستثناء بالمشية لو اتفقا بعد جمل للجميع اما الاول فلاتحاد
المعنى في الاستثناء والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصا متصلا
لا يستقل بنفسه بل لا وجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثناء الى ما
يليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزي ان الاستثناء
شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك اقتله
قاتل ان لم يتب او قولك الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان يقال اقتلوا المشركين
ان لم يدخلوا الى الذمة وان يقال الا اهل الذمة واما الثانية فلانه لا
خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشية الى الجميع على ان الاصل الاشتراك
المتعاطفات والمتعاطف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة

وعلى ما يجب ان يكون الاستثناء لكن ما لم يصرف عنه قرينة جريا على
الاصل وايا ما كان فالاستغراق لا قياسا في اللغة قيل يمكن الفرق بين الشرط
والاستثناء بان الشرط وان تأخر فهو متقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط على
الجزاء بخلاف الاستثناء قلنا تقدير تقدمه على ما يرجع اليه فلم لا يقولوا الشرط
بما يليه وبعده تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري على الحال والصفة
والظرف وغيرها من وظائف الثاني قوله وليس للعاطف يصير الجمل
كالواحد بيان ذلك ان واو العطف في المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء
المتماثلات فكما ان الاستثناء في كل جاني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال
يعود الى الجميع وكذلك في اكرم ربيعة واستأجر مضر الا الطوال ولا ينقض
ذلك بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاولى الثالث
قوله ولاستهجان التكرار للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب
من سرق الا زيدا ومن زنا الا زيدا ومن قتل الا زيدا كان كذلك قبيحا
مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع
غير مستهجن لتعينه طريقا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان لا
عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان الاختصار
بالا كذا من الجميع الرابع قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع واستعماله
فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب بان القرب مرجح فلا تحكم احتج
ابو حنيفة واصحابه بان قالوا اية القذف لم يرجع الاستثناء فيها الى الجلد
اتفاقا وتقريرها ان الاستثناء لو وجب رجوعه الى جميع ما تقدمه من الجمل
المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه
لم يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة قلنا ان سلم فلدليل
يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعا
لان الاستثناء المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح
الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيرجع
صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق بناء على ان المستثنى هو الا
الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه
لدليل وهاهنا كذلك فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط

باسقاط

باسقاط المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو قيل على عشرة الا
اربعة الا اثنين لكان الاثنين للاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء
الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية قلنا انا لم نعد الى الاولى وهي العشرة
لانه يتعذر عوده الى الجميع لان الشيء الواحد لا يكون مثبتا منفيا فلو عاد
الا الاثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيا
لاستثنائه من المثبت وهو العشرة فتعين الاقرب ترجيحا له لاعتبار
اللغة للاقرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخير فللاول مثل
عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثناء الاثنين من الاثنين فيكون
الباقي الستة على انه غير النزاع يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية
خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف
بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع
اولى في المفردات كما تقدم وفي غيرها لتعاطفها ايضا لان ما يجوز على المقيد يجوز
على المطلق ومنه ان تجوز عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى
ولا نزاع فيما فاتت فيه القرائن قيل في الاحتجاج لهم ثالثا ان الكلام الاول
والاطلاق عن المغيرات معلوم ورفعه اي الكل ليرجع البعض للاستثناء
مشكوك فيه والشك لا يقاوم العلم قلنا ما قررتم ممنوع فلا نسلم العلم بكمال
حكم الاول لان تجويز كون الاستثناء للجميع ينفيه قطعا **فائدة** كان بعض
الفضلاء يعتقد ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد
مع انه يؤدي الى ان يكون المستثنى في الاية مجرورا ومنصوبا واجيب
بانا نجعل العامل الجملة بكمالها كما يجعل عشرون في الف درهم بعد انه حذف الا
من التمييز بدلا له المانع عليه ولا احسن في الجواب مما قاله بعض المحققين انه راجع
الى الجميع ويكون الجملة الاخيرة اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين
فصاعدا في المعمول واجمع على ان سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاء في
زيد واتى عمرو العاقلان وقال النيسابوري جعفه في الاية عند الامامين ان
يكون منصوبا لان الاستثناء عنه اثنان يعود الى الجميع ولا يمكن ان يكون الاسم مجرورا
باعرابين مختلفين في حالة واحدة ولكنه يجب نصبه نظرا الى الاخير فتعين
نصبه نظرا الى ما قبلها ايضا وان جاز البدل في غير هذه المادة

مسئلة وهو يعني الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية ولجمهور العلماء خلافا للحنفية والا يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع لما نافت معتقده ولا تم لها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي او من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم المنفي الثابت في الصدر ورد بان ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لسلم فيما هو في العقد في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم دلالة على النسبة الخارجية ان الاستثناء يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر فلا يكون زيد في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام وهم لا يقولون وايضا نقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد والانكار مكابرة يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بطهور رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عبد الله بن عمر عن ابيه عن جده مرفوعا فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلوة بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق قلنا انما ذلك مبالغة فلا يلزم ان يكون الحصر فيه حقيقيا تحقيقيا وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان اشد من كذا جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو ان يكون المعنى لا صلوة بوضوء فيكون المحذوف ظرفا مستقرا او لا باقيا انها بوضوء فيكون لغوا لا ستغنا الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى وانما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو بوجه من الوجوه والا

نفع وحينئذ لا نسلم ان قولنا الا صلوة بوضوء يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلوة بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند اجتماع الشرائط ومما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلوة الملصقة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القول به مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرمن رجلا عالما انه يبر باكرام رجل واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسته عالمين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق والثاني يختص بما اذا كان الوصف للاستثناء صالحا للعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدل الحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعها جنس مضاف فكان عاما فيصير المعنى لا يكلف الله نفسا بشيء الا بكل ما تسعه فانها تكلفه وليس كذلك وليس بشيء لان العموم منتف بالاجماع والاصل الاثبات باق في الباقي واعلم ان المشهور من كلام غير الحنفية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه انه اخرج الاستثناء حكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى نفي مثل علي عشرة الا ثلاثة انما لم يثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس علي الا سبعة انما ثبت السبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشرع ويأولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان احتمل اجماع اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فاين لهم تاويل لما اجمعوا عليه من كونه من النفي اثباتا

مسئلة في حكم تعدد الاستثناء فنقول

اذا توالى مثل جاني المكيون الا قريشا الا هاشما الا عقيلا وعلى عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا فكل تال مستثنى من متلوه ان امكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال بعض النحاة تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم تستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيمن قال له علي مائة الا عشرة الا اثنين فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين معا في الاقرار باليقين ويلغو المحتمل و على المختار كل وتر من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى هذا منفي خارج وكل شفع منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها مثبت داخل حيث كان الاستثناء من الموجب كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون غير قريش مع جميع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة بقيت خمسة وادخلت معها ثلاثة صارت ثمانية ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعة وهو بالعكس اذا كان تخصيصا من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيون الا قريشا الا هاشما الا عقيلا فقد جاءك من المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت ما له علي عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا لزمك بالاقرار ثلاثة لانك اثبت بالا الاولى خمسة واخرجت منها ثلاثة بقي اثنان وضممت اليهما واحدا فيكون الباقي ثلاثة الا اذا كانت الاستثناءات متعاطفة او لا يمكن من المتلو بان يستغرقه من الاول وهو المذكور قبلها مع الامكان لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقة له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي التشريك ولما كان الاستثناء الاول راجعا الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك ليحصل فائدة العطف وذلك حيث يمكن الارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولا بان لا تستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق واما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى متلوه فلانه يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو والمكن من المذكور اولا وجب فاذا قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلاثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفراء هنا ايضا ان الوتر وهو الاثبات

منفي خارج والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون المعنى عشرة الا اثنين ثمانية وقولك الا ثلاثة ادخال فيزاد على الثمانية فيكون الاقرار بإحدى عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثناء بعد النفي انما يكون مثبتا اذا كان من ذكر المنفي وقولك الا ثلاثة لا يمكن ان يكون من الاثنين فاما من عشرة كان الاثنين منها او من الثمانية الباقية بعد الاستثناء الاول وكلاهما مثبتان تكون الثلاثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعهما جميعا الى المذكور اولا بان يستغرق نحو خمسة الا اثنين الا ثلاثة كان الاستثناء الثاني لغوا عند الفراء اما عندنا فاللازم ستة

مسئلة الغاية كأتموا الصيام الى الليل

هذا النوع الثاني من انواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية الى وحتى وقد عرفت انها مما يخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية وذلك كما في الاية الكريمة وفي قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الليل غير محل للصوم وعطاء الجزية خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى واسكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين ووجوب غسل المرافق والكعبين انما هو بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان افادة الغاية لنقض الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر ولان الى لبيت منا للغاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم ويكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم قرينة دالة على ارادة هذا المعنى او لانه لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعية لا بالاصالة كما ان غسل جزء من الرأس يجب تبعا لوجوب غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما قبلها والاقل على انه سكوت عنه متبقي على حكم الاصل وسيجي تحقيق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا ثالثها انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة والواقع اشارة اليه والا فلا وهذا محكي عن المبرد ورابعها

يدخل الا لم يكن معه من يحمي بعتك من هذا الحبا انه الى هذا الجدار
خاستها انه ان اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه
الجويني الى المحققين وانكر ابن خروف عزوه اليه سادستها انه ان تميز عما
قبله بالحس مثل اما الصيام الى الليل كان حكمه مخالفا لحكم ما قبله وان لم
يتميز حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمفصل محسوس
من غير شبهه ما قبله فانها كالعضد من الصيام وهو اختيار الامام الرازي
وقد يتعدد كل واحد منهما اي من الغاية وكل واحد من ما قيد بها وهو
المغيا وقد يتعدد كل واحد منهما ايضا اما جمعا اما بدلا فهي تسعة اقسام
لان المغيا اما ان يكون متحدا نحو اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة
الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود
او النصارى فهذه ثلاثة اقسام يجي مثلها في الغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يسلموا
ويعطوا الجزية حتى يسلموا او يعطوا الجزية فاذا ضرب كل واحد من الاقسام
الغاية مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم في ذلك واضح
فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفة او الطائفتين او لاحداهما
الى ان يحصل الغاية او الغايتان او احداهما

مسئلة الشرط

مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من انواع المخصص
المتصل وهو ما استلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده جزء السبب اما اذا
كان السبب متعددا فلاحتمال ان يوجد المسبب بسبب اخر واما اذا كان متحدا
فلان المراد باستلزام العدم للعدم ان يكون بمجرده هذا مستلزما بالذات لذلك
فتعلم ان جزء السبب المتحد ليس عدمه مستلزما بمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب
وهو اقسام ثلاثة عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل
هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة
فان شرطية الطهارة للصلوة انما يستفاد من جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان
علمتم فيهم خيرا من قوله تعالى فكاتبوهم الايه لان اهل اللغه وضعوا هذا التركيب
ليدل به على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو الجزاء وما
الشرط اقتضاء صدر الكلام ليعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما
ففي مثل هذه الاية المتقدم جزاء معنى اذ لا يتجه فيه لا لفظا والا جاز

جزمه في مثل اكرمك ان دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على اطلاق الجزاء
عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بان او احدى
اخواتها وهذا يعني اللغوي انما يستعمل في السبب فان دخول الدار في قولك
ان دخلت الدار فانت طالق سبب للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق
او في شرط يشبهه وذلك من حيث ان الشرط يستتبع وجودا للمشروط وهو
الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد
وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط فاذا قيل
ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها ولذلك
اي ولانه انما يستعمل في السبب او في شرط يشبهه يخرج ما لولاه لدخل لغة
اي بحسب اللغه ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع وبحكم العقل او الشرع فنحو
اكرم بني تميم ان دخلوا وقفت هذا على اولادي ان كانوا علماء لولا الشرط
لعم وجوب الاكرام الداخلين من بني تميم وغير الداخلين ولعم الوقف العالم
من الاولاد وغير العالم وقد يتحد كل واحد من الشرط والجزاء وقد يتعدد
كل واحد منهما جمعا او بدلا فهي تسعة اقسام كما في الغاية نحو ان دخل زيد
الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعطه درهما او درهما ودينارا او
او دينارا او درهما والحكم في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع
لم يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل يحصل عند احدهما وان رتب
جزاءان على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عنده
فعلى هذا اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقتان فدخلت احداهما
لا تطلق واحدة منهما وهو المختار عند اصحابنا والحنفيه لان مدخوله الشرط
بجميع اجزائه شرط واحد وكل من اجزائه الجزاء الصالح للجزائية جزاء واحد
وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الشرطية
بخلاف تعدد التالي وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل
ان المدخولة تطلق اذا المراد عرفا طلاق كل واحدة بدخولها وايضا العرف يتبع
غير متكلم وقيل انهما تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا واللفظ لا دلالة فيه على البدلية

مسئلة الصفة

وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل
مثل اكرم العلماء الزهاد فان التقييد بالصفة يقتضي تخصيصها بوجوب الاكرام

فيهما ولولا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة مخرجة لبعض
ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر بمعنى في الموصوف سواء كان
نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبهها بحيث لا ذكر في الشرح
تمام ارعيتم نحوها

مسألة بدل البعض

وهو النوع الخامس من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكره آخرون بناء على ان المبدل منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير في الاية ولله الحج على المستطيع وهو بناء على اساس باطل فان السيرافي قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس مبينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت وسمعه كالشيء الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يرد ما ذكرناه وضوحا والشرط اذا وقع بعد متعدد فانه للجميع لا الى الاخير بلا خلاف فان المنقول عن ابي حنيفة التفرقة بين الاستثناء والشرط بجعل الاول للاخير والثاني للجميع والنقل عن ابي حنيفة يختلف فيما عداه اي فيما عدا الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض فظاهر اطلاق البيضاوي وغيره ان ابا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء نحو اكرم تميما واعط مضر ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تصل الحا ولا تصم حتى يظهر ووقفت على اولادي واولاد اولادي ارشدهم

مسائل المنفصل

لما فرغ من المخصصات المتصلة اخذ في المنفصلة والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي يجيء مثاله والحسي في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسماء والجبال والاكثرون يقسمونه الى ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في المحسوس

مسألة

الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك كقوله تعالى الله خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاشياء مع انه ليس خالقا لها لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه مخلوقا وهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل

في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة قل الله وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه يتناول بعمومه لفظا كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك الدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل في الاحتجاج للمخالف لو كان دليل العقل مخصصا لكان يلزم تأخره والتالي باطل اما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان المراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانية فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة قلنا اللازم انما هو تأخره متصفا بالبيان ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان يقال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تأخر كونه مبينا فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده

مسألة

اتفقت الائمة الا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقتضي ان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه كما في العدتين عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان قيل لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية لجواز ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالاية لا بدليل آخر فمنعه مكابرة مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خص الكتاب بالكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبينا بتبيينين واما الثانية فللزوم مخالفته قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القرآن وانه

بحال الجواب ان ما ذكره من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس
بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لاقتضائه ان يكون
الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا والحق انه صلى الله عليه وآله وسلم المبين
لان الكل وارد على لسانه فكان هو المبين تارة الكتاب
بالكتاب وبالسنة
وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة
اتفاقا سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن الهمام في ان محل الخلاف
في خبر الآحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به
بلا خلاف واختلف في السنة الظنية على اقوال منها المنع مطلقا وهذا
القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المنخول عن
بعض المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقل عن
طائفة من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالشاهد واليمين
ومنها الجواز مطلقا وهو مذهب اصحابنا عليهم السلام كما صرح به الامام ابو طالب
والمنصور بالله عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الآمدي وابن الحاجب عن
الائمة الاربعة لكن الاطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهورة واما غيره فيجوز
بعد التخصيص بمنفصل عن فعل لا بعد النسخ ومنها انه قيد الجواز مع
التخصيص بقطعي عقليا ونقليا متصلا او منفصلا وهو لعيسى بن ابان واتباعه
وهذا الابنا في ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا
لانه اذا اخرج شيء من الباقي بخبر الواحد كان محكوما عليه بنفي حكم العام خارجا
عن الاجمال ومنها انه قيد بالجواز بعد التخصيص بمنفصل ظني في
زمانه وفي اخرى قطعي او ظني كالمشهورة والا فلا جواز وهذا القول عزاه
المتأخرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ ابي الحسن الكرخي ورواه ابو طالب عنه
في المجزي موافقة الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على
التخصيص للكتاب بالآحاد في ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها لتخص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تنكح المرأة على عمتها او خالتها
والبخاري مثله عن جابر ومن ذلك آيات المواريث فانها مخصوصة بما جاء في السنة
من موانع الارث فمن ذلك كما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني

والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيئا وفي رواية
ليس لقاتل ميراث ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق
عليه ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه يقتضي قتل
بولده والمسلم بالكافر فخص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل ...
الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله صلى الله
عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو
واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا
فلا دليل اذ يحتمل الدليل انما كان هو الاجماع والغرض عدمه واجيب بان
اجماعهم لم يكن على تخصيص الآيات بالاخبار والاجماع دليل عليه قيل
في الاحتجاج للمانعين مطلقا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس روى مسلم عن الشعبي
انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل
لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصا فحصبه به وقال ويلك
اتحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري
احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في رواية وكان عمر يجعل لها السكنى
والنفقة فلم يرد عن احد من الصحابة انكار فلو كان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد جائزا لما رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابا عمرو
بن حفص بن المغيرة كان بت طلاقها ولكان ينكر عليه وقيل ايضا في الاحتجاج
للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم ترك العلم بالظن لان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني فلزم ترك القطعي بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضة
بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني فالاولى ان يتعارضا وايضا
يستلزم جواز النسخ للمعلوم بالمظنون لذلك ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان
والكل معلوم البطلان قلنا اما الاول وهو رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس
فانما هو للتردد منه في حفظها لما امر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك قال
لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبرا
واحدا على انه يحتمل انه انما رد خبرها لكونه ناسخا للآية لتراخيه لا مخصصا
والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى واما الثاني فلا نسلم

لان العام ظني الدلالة في العمليات لكن التخصيص في نحو ما نحن فيه لازم الا ترك القطعي بالظني واما الثالث فممنوع الملازمة حينئذ لا تعارض بينهما لعدم التساوي وانما جاز ان يكون الاجماع مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشيء منه ولا معارض واما الرابع فممنوع الملازمة ايضا فقال لا يلزم نسخ الاجماع الفارق بينهما فانه استقر على ان الكتاب لا تنسخه السنة غير متواترة نقل الاجماع الشيخ ابو طالب وابو عبد الله وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول ان الفرق بالاجماع جواب الاصوليين قاطبة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص ولهذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ كان جائزا في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قبا وهي انهم تحولوا في حال الصلوة الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الآحاد وتاوله الاخر بانهم كانوا اقدموا على وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعملهم بالآحاد ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالآحاد جائز قال وهذه طريقة ابي علي وقد اومى اليها الشافعي ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بان النسخ التخصيص اهون لان النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى احتج الاحزاب وهما ابن ابان والكرخي بان العام ان لم يخص قطعي او بدليل منفصل قطعي في تناول افراده لم يضعف بالتجوز اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظنيا الدلالة بالنسبة الى الآحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير العام مجازا في الباقي كما تقدم فيبقى دلالته على بقية الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الواحد كما اذا لم يخص بشيء اصلا والجواب ان فيه ما سبق وهو منع كون العام قطعيا في تناول افراده لاحتماله التخصيص المتقدم الى آخره فيجوز التخصيص بها سواء كان قد خص بقطعي او منفصل او لم يخص ويجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كما لو خص الاجماع ومنه قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد فخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند الاجماع ومن ذلك قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه يعم الناس والعبيد وخصوا بالاجماع وهو يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعا لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه واله وسلم محال وانما هو لتضمنه المخصص وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند فان قيل مستند الاجماع قد يكون قياسا كما هو في التخصيص بالقياس سابقا لكن يجيء قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخصص بالاجماع المخصص بكون مستنده نصا صريحا وهذا كتضمنه العمل بخلاف النص الناسخ يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ له كذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا الحكم على ان الاجماع لا يكون ناسخا فانا قلنا الناسخ ما يتضمنه واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا بمجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالمتضمن

مسئلة

و يجوز تخصيص السنة بها اي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة العامة اما متواترة او احادية والمخصصة كذلك فالصور اربع الاولى تخصيص السنة المتواترة بمثلها وقد روى عن داود الظاهري القول بتعارضهما الثانية تخصيص المتواتر بالآحاد والخلاف فيها كالخلاف في تخصيص الكتاب بالآحاد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم الثالثة تخصيص الآحاد بالمتواتر وهو قليل الوجود الرابعة تخصيص الآحاد بالآحاد وهو كثير جدا واما حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسائل جميعا اما في الجواز فلوجهين للوقوع ولئلا يبطل القاطع بالمحتمل اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص بقوله صلى الله عليه واله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنة اكثر من ان يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم قالوا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم

لاستحالة ان يكون مبينا جنبيتين والجواب منع تسليم استحالة ان
يكون الشي مبينا شيئين اذ قد يمنع استحالة اجتماع المبينات بناء على انها معرفات
لا موثرات ان قوله تعالى تبيانا لكل شي معارض لتبين للناس في قوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الى اخره اي ما سبق وهو
قوله والجواب انه المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت تعرض على انه يمكن الجمع بين
الايتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى و يجوز تخصيص السنة متواترة كانت
او احادا بالكتاب والاجماع عند الجمهور لئلا يبطل القاطع الى اخره لا نقدم
ولقوله تبيانا لكل شي وخالف في ذلك شرذمة محتجين بقوله لتبين للناس
وهذا قد سبق تعرضا وجوابا

مسألة ويجوز التخصيص

بالمفهوم عند معتبره سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة
وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله مثل في الانعام زكوة
في السائمة زكوة لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى
ومن امثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه
هو ان لا يؤذيهما بحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه واله وسلم
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم
صحيح الاسناد واللي المطل والمراد بحل عرضه ان يقول غريمه ظلمني وبعقوبته
الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبغوي
والنواوي ان الوالد لا يحبس في دين ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة
قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه
الاربعة خص بمفهومه قوله صلى الله عليه واله وسلم الماء لا ينجسه شي رواه ابو داود
والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس
الماء قليله وكثيره بشي من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان
فما فوقهما لدلالة الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا
فان حديث القلتين ضعفه ابو داود مع انه يحتمل ان يراد اذا بلغهما انتفاء ضعف
عن احتمال الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص
بالمفهوم عند من يعتبره حجة هو الصحيح للجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي عارض

مثله فلا يبعد ان لا يطلع احد على قاطع اصحابنا العمل بهما ولو كانا مختلفين قوة وضعفا
كالمخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلام
عند اكثر القائلين بكون فعله حجة وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز
واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة وللرسول صلى الله عليه واله وسلم
او عاما للامة دونه صلى الله عليه واله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصا
له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب
الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة
او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيئا من هذه الاشياء التي حرمها فلا خلاف
في ان فعله يكون مخصصا للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو
اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل او لا فعلى الثاني يكون مخصصا له دون
الامة فان وجب الاتباع وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او
بدليل عام فبالخاص كما لو قال اولا لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى
كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبة اليه
فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التاسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو
صلوا كما رايتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشرطه وهو وجوب تراخيه عن وقت العمل
بالمنسوخ كما سبق وكما سياتي ان شاء الله تعالى وان وجب الاتباع له صلى الله عليه واله
وسلم في فعله المخالف لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك
الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم وقد واصل بعد تحريمه على الكل
فانه على المختار يكون هذا العام الدال لوجوب المتابعة مخصصا بالاول
وهو العموم المتقدم ذكره وهو في ما مثلناه قوله صلى الله عليه واله وسلم لا وصال في
الصوم وذلك للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكلية
فانا لو عملنا بدليل اتباع العام وهو خذوا الحديث بطل قوله لا وصال في الصوم
بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل اولى من
المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى واليه الاشارة بقوله قيل الفعل اولى لخصوصه
قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة
له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض
ان الاول اخص وهو اعم فان قيل الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل

وهو اخص قلنا لا نسلم ان الفعل لا دلالة له على التاسي بوجه ما بل الدلالة على العام
وجب فان قيل ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة
فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم مع دليل التاسي للعام عموم الجواز كما
يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول
المخالف لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التاسي بالكلية وان عمل بالموافق له للتعارض
لزم الابطال للقول المخالف بالكلية والاعمال اولى من الاهمال و يجوز التخصيص
العام بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم مع تكامل شرائطه فاذا فعل واحد من
المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له عند الاكثرين خلافا لطائفة
شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة وهو العموم وجوابه
ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل اقوى من
دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطا الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابعد من تطرق الخاص التخصيص الى العام
لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة
واذا ثبت الحكم في حق ذلك الواحد فان تبين معنى هو العلة للتقرير
الذي هو مثل ذلك في ذلك المعنى اما بالقياس واما بحديث حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت
قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغايب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث
صحيح متفق عليه والا يتبين معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير
الفاعل لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما
ومن حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ونحوه
الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث بالتخصيص
صار الاولى جمعا بين الادلة وهذا ما اراد بقوله والا بطل العام ... ويجوز
التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة
والاشعري وابي هاشم في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والامدي
ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن الكرخي فيخصص عمومات الكتاب والسنة
في الاحكام التي نعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز التخصيص بالقياس اصلا
وهو راي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو طالب عن بعض
الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين اي مجانبة

من الشافعية وقيل بالوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني وقيل بالاجتهاد
فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثم تفاوت والا
فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة وقيل يجوز التخصيص
بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما
فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى
القاضي بخلافه لنقض قضاؤه والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما يشغل العقل عن اتمام الفكر فيتعدى
الى الجايع والحاقن وقيل يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا
كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فابن ابان يجوزه اذا خص بقطعي
سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية عنه يجوزه
اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي مبني
على ان العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن ابن
ابان ... صارت مجازا صارت دلالته ظنية وان كان مقطوع المتن
فيجوز تخصيصه بالقياس واما اذا لم يكن كذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قطعيا في
دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة
... مثل كلام ابن ابان واختاره الفناري في فصول البدايع لمذهب اصحابه
الحنفية وقال انه مختار كثير من مشايخهم قلت الا انهم لا يسمون المتصل مخصصا
ولا يجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور فحينئذ يفارق قولهم قول ابن ابان
وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص والا فلا
وقيل يجوز ان ثبتت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل المقيس عليه
مخرجا من العموم بنص والا فالقراين هي المعتبرة في احاد الوقايع فان ظهر ترجيح
خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال
البرماوي ولكنه آيل الى اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي
فتأمله قال ابن الحاجب محتجا للمختار لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت
علته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بالنص كان في القوة كالنص الخاص
فكان التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلا يخصص

العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ورد ما ذكره من انه يعمل بالقياس في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال لدليل علم اعتباره بالادلة الاتية في القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما لا يجوز عند ابطال الاقوى وههنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ولا يقال قد يبطل العام في محل التخصيص بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا الا ان يبقى حجة به في بعض الصور وهذا كالاحاد فانه قد ثبت جواز التخصيص للكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه تخصيص منطوق الكتاب والسنة فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا للابطال فجاز بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق تؤخذ صحة هذه الاقوال وشبهها وما عليها من الاحتجاج بها اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فحجتهم ما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ والجواب الحق ما سبق واما الواقفون والقائلون بانها اجتهادية فلما تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا فيجب التوقف او الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصا بمثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فجاز بالقياس وشبهه القائل بجوازه ان كان الاصل مخصصا والجواب ما سبق

مسألة فيما ادخل من المخصصات المنفصلة والمختار انه ليس منها فمنها مذهب الصحابة والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول ائمتنا والجمهور وقيل انه يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به ان كان هو الراوي للعام خلاف العام من الراوي وهذا ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن امثلة المسألة ما روي ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتدة لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر

الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكان يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان يحتكر فمن خصص بمذهبه الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله فعل الراوي فيكون قائلا بجواز التخصيص بمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص معنى خصصه وذلك المعنى هو سد الاضطرار في قوام الانفس غالبا وفعل الراوي عاضد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد قلنا مذهب الصحابي ليس بحجة والعموم حجة فلا يجوز تخصيص عند ابذاك وان كان ترك الدليل لغير دليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين والجواب ان استلزام المخالفة من الصحابي للعام دليلا انما هو في ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلمه الآخر بعينه مع وجه دلالته فلا يجوز ان يتبع ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد...... ومنها العادة والمختار انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية

واعلم ان العادة اما ان تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة بحيث يكون غير فهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم ياتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان تكون باستمرار فعل شيء بحيث يستمر بينهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم ياتي النهي المذكور والقسم الاول لا نزاع في انه يعمل فيه بالعادة لا نفي الحقيقة من تقدم الحقيقة العرفية على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام منصرفا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره غايته ان تفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تفاوتت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هي المرادة في الايمان دون الفعلية فمن حلف من اكل اللحم انما لا يحنث بالسمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا ينصرف الى غيره الا بقرينة فكانت العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الخبز فلا يحنث الا بما يعتاد فيه الا تناول خبز الارز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد

فيها / لا تناول الصفراء فانه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم
وانما اختير عدم التخصيص بالعادة لعدم حجيتها فان العادة في التناول
لا تصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح
دليلا لا يبطل به الدليل قيل في حجة المخالف المخصص للعام بالعادة التغلبية
كالتخصيص له بالعرف اي كما يخص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة
لما يدب وكما يخص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد
قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف لوجود الفارق
بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه
فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة
الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع في العرف
العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربوا في الطعام لوجوب حمل مخاطبة الشارع
للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج
المعتاد المساوي عن حكم التعميم واختص التحريم بغير المعتاد فثبت ان المخصص
انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لا يفهم
من نحو اشتر لي لحما غير المعتاد في البلد فلولا تلك العادة المخصصة لم يفهم المعتاد
خصوصه لكنه فهم فنعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل
النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين فكان
فيه ان يكون العادة معينة للمراد من المطلق الشايع في جنسه قيل في الرد على هذا
الجواب كما يفهم من المطلق في مثل اشتر لي لحما اللحم المقيد الذي هو المعتاد فالعام في مثل
لا تشتر لحما كذلك يعني انه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد فينبغي ان تخص العادة به كما
الطاري في العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان تكون العادة معينة
ولم نجوز ان تكون مقيدة ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون
تعلقه بجزئي يطابق الماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره
فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للتقييد العقلي بخلاف
ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد بالعموم الخصوص لامكان وجود العموم في الخارج
فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة واذا نهي عن المطلق المقيد بالعقل المعين تقييده بالعادة
فانما ورد النهي فيه على مطلق مقيد بالعقل معين المراد بالعادة لا على مطلق مطلق

والنفي اذا ورد على مقيد توجه في الغالب الى القيد ولعلك اذا تدبرت ما سبق
من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان
غلبة العادة هناك استتبعت غلبة العبارة ولا نسلم ان استتباعها في موضع يستلزم استتباعها
في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز او البر فكان غنيا عن هذا التطويل ولكنه
اتبع فيه المختصر المنتهى وشروحه ومنها انه لا يخص بموافق العام وهو ان يحكم على
الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره
من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم السائمة زكوة وانما ترك التقييد بهذا
الشرط اعتمادا على ما سبق وما يأتي من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق
العام هو قول الجمهور الغفير الا ما يحكى عن ابي ثور من اصحاب الشافعي وقد مثل بسؤاله صلى الله عليه
وآله وسلم فيما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر وبما جاء في الصحيحين
من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم
باهابها قالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثله ما رواه مسلم
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه مر بشاة لميمونة ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه
وانتفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال صلى الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل
ان الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند الاكثر بل قال
انما لما كان الخاص قد ورد فيه خبران خبر فيه وغيره وخبر يخصه تخص ابو ثور
تطهير الدبغ بجلد المأكول لحديث الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة ومن امثلة المسئلة
حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وحديث الا البر بالبر ووجه ما اختاره الاكثرون
انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا لعدم التعارض بينهما
لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه
واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي
السالم عن المعارض قيل في احتجاج المخالف قد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم فيجب
ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان المفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام
فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم يخصص العموم مخصوص بما اذا
كان الخاص مفهوم معمول كالشرط والصفة فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب
والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما يجيء ان شاء الله تعالى والحاصل
ان الخلاف في هذه المسئلة الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم

يختص به ومنها انه لا يجوز تخصيص العام بعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين
من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار والغزالي والآمدي وابن الحاجب
والبيضاوي واختاره في فصول البدائع للحنفية وقيل ان مثل ذلك يخصص العموم
وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل بالوقف وهو مذهب ابي الحسين البصري والجويني
والرازي وابن اللحام وغيرهم مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بردهن للرجعيات دون البوائن
فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات بل يعم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات
وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما ويستعمل الاول اجراء على ظاهره
من العموم ويستعمل الثاني في عوده الى الكل بما تقدم اذ لا اولوية للعود الى البعض دون بعض
وقد قام دليل على مخالفة احدهما لظاهره وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه
ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الاخر
اذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر اخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى
ان يقوم دليل التخصيص قال المخصصون يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم
مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل واجيب بان لزوم مخالفة
المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر ونقرير المعارضة ان يقال لو خصص الاول وهو
المطلقات في الاية لزم مخالفة ظاهره لانه ظاهر في العموم واذا تعارضا وجب المرجح وهو
تحكما كما سنبين قالوا لو اقتضى ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر
الضمير يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن
ظاهر الضمير اولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك
باحدهما تحكما فوجب التوقف واجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع لان الظاهر اقوى
في دلالته من المضمر لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان
عدم مخالفته احرى واعلم انه قد يعبر عن هذه المسئلة بان عام مرعود الضمير على
بعض ما تناوله العام بان يكون ويعقبه العام بما يكون مختصا ببعضه هل يقتضي
تخصيصه ام لا سواء كان الضمير الاسبق او استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون
فان لفظ النساء في اول الاية يشمل الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالمكلفات
لا مورهن او امر يختص ببعض افراد العام مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم

النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يختص ببعض البوائن هكذا
قرر هذه المسئلة ابو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما
وجعلوا الخلاف فيها واحدا ومنها انه لا يجوز التخصيص بمقيد مخصوص
في المعطوف فاذا كان في المعطوف عام مقيد وقد ورد دليل على تخصيصه لم يجب
ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا بذلك المخصص وهو اختيار اصحابنا
والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا
كالمعطوف مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
رواه احمد وابو داود والنسائي عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي
فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في
كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم
يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
وفي رواية النسائي عن الاشتر انه قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون
فان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهد اليك عهدا فحدثنا به فقال ما عهد
الي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس غير ان في قراب سيفي
صحيفة فاذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان
المسلم لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فعم الذمي وقالت
الحنفية يجب المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد في المعطوف بكافر
كان المعطوف عليه فيكون على التقدير ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي
ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن
للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله
بمثله وبالذمي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية بين
المعطوف والمعطوف عليه قلنا المعتبر كما ظاهر الملفوظ به فان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة
ان الاخر مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي
عبد الجبار في شرح العمد وفي المعتمد لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفة

لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلاً الا ترى انه لو قيل
لا يقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل
لانه قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما في كيفية القتل وان شرك
بينهما في اصل القتل **وقيل التخصيص تسوية بين المتعاطفين** ثانية الى ما ذهب اليه
الحنفية وما تمسكوا به **والجواب** ان التسوية **لا تجب** بينهما فلا نسلم ان في الحديث
تقديراً لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى الاضافة لان الاضمار
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نهياً عن قتل المعاهد ولا نسلم ان
تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والآيات
الظاهرة العموم يقتضي جوازه وفائدة قوله في عهده دفع ما عسى ان يتوهم من ان
المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده ولو سلم تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام
تخصيصه بالحربي تخصيص الاول فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك
من كل الوجوه **مسألة** في بناء العام على الخاص اذا ورد دليلان
من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب والآخر من السنة فاما ان يكون احدهما اعم
من الآخر مطلقاً والآخر اخص منه مطلقاً واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص
من وجه آخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا
او يتعاقبا بحيث لا يتسع الحال او بحيث يتسع الحال وعلى التعاقب اما ان يكون المتأخر هو العام
واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول **هل يبني العام على الخاص مطلقاً**
سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما او تعاقبهما مع تقدم العام او تأخره وهو قول بعض
الشافعية ويجوز تأخر الخاص عنه تبع العمل على اصل من يقول بجواز تأخر البيان عن
وقت الحاجة والحق امتناعه كما يجيء ان شاء الله تعالى **والمختار** انه يبنى العام على الخاص
ان تقارنا بان يتصل احدهما بالآخر لعدم المنافي للجمع في القبلين **او تعاقبا لا يتسع**
للعمل بالمتقدم **او جهل التاريخ والا فالخاص المتأخر لا العام في الاصح**
يعني انهما اذا تعاقبا بحيث تتسع للعمل بالمتقدم منهما فان كان المتأخر الخاص فهو ناسخ
للعام في ما تناوله وان كان المتأخر هو العام لم يكن ناسخاً للخاص المتقدم في الاصح بل يكون
العام المتأخر مخصصاً بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور
من الائمة وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين
والامام يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو راي اكثر الفقهاء

ناسخ

والمتكلمين وقال ابن الساعاتي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابلة وبه قال القاضي
عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفية واما نسخ الخاص المتأخر المتراخي للعام المتقدم
مما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه الا من يجوز تأخير
البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص العام المتأخر المتراخي للخاص المتقدم فهو مذهب القاسم
عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن ابراهيم والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله
بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي وابو الحسين والرازي وبعض الظاهرية وذهب
جمهور اصحابنا والحنفية وبعض الشافعية الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم **وقيل ان العام**
والخاص **يتعارضان ان جهل** التاريخ فيما تناولاه فيجب فيه الترجيح الى المرجح ان امكن
والا تساقطا في محل التعارض ويرجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد ناقل شرعي والى هذا ذهب
جمهور اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني **لنا** في ان المقارن يجب
لا نسخ فيه **ان المخصص بيان** والبيان **انما يمتنع تراخيه عن وقت الحاجة** اما الصغرى
فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمفارق بدون ان يتمكن من العمل
مترتب عليه **ولنا** في ان الخاص المتقدم مطلقاً مخصص للعام ان **تقدم الخاص قرينة**
دالة على انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما اريد به ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند
المخاطب **فلا يضر تراخي التعميم** لان الخاص انما يتصف بالتخصيص حين يرد العام كما ان العقل
انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فصار المخصص مقارناً للتعميم وذلك مما لا اشكال
فيه **و**لنا ان الخاص مخصص للعام **مع جهل التاريخ** ان **التخصيص اغلب** من النسخ
لكثرة التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والحمل
على الاعم الاغلب اولى **و**ايضاً هو **اهون** من النسخ لانه يرفع ما يظن دخوله وهذا
يرفع حكماً قد ثبت ولا شك ان الدفع اهون من الرفع **و**ايضاً **الخاص اقوى** دلالة
من العام لان الخاص اما نص فهو متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالاً من العام لان المفروض
انه اقل افراداً والمتيقن والاقل احتمالاً اقوى من الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال
واذا كان اقوى وجب انتفاء التعارض لان الاقوى لا يعارضه الاضعف **و**ايضاً يجب
بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ **لان البناء** واجب **على** تقدير **التقارن والنسخ**
التعاقب على تقدير واجب بيان ذلك انهما اما ان يتقارنا او يتأخر احدهما بحيث لا يتسع العمل
بالمتقدم منهما او بحيث يتسع العمل فهذه ثلاثة وجوه ولا وجه لتقديرهما والبناء يجب على
تقدير التقارن وتقدم العام بحيث لا يتسع العمل به وتأخره بحيث لا يتسع للعمل بالخاص وتأخره

سمع مع انك وجب القول بنسخ ما تناوله على تقدير تأخر الخاص بدليل نسخ المعمول
بالعام لاعينه ولا شك ان وقوع احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين
موجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا **واستدل** فيما نحن فيه **بالاجماع** استدل
به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم
الخبرين باخصهما مع تعذر علمهم ~~بالتاريخ~~ بالتاريخ **واما الاول**
وهو كون الخاص المتأخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام ناسخا **فلامتناع البيان**
المتأخر عن وقت الحاجة **كما سيأتي** بيانه ان شاء الله تعالى في فصل البيان **ح** احتج
القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص لجواز تأخر العام
وعدم بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا ذلك مبني
على ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجزاء العام على
عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى صونا
لكلام الحكيم عن الالغاء احتج القائلون بان العام المتأخر ينسخ حكم
الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتأخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تأخر احدهما
فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري
في تناوله لاحاده مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك
الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا
ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا واجيب عن الاول
بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم فخص بالمتساويين عموما وخصوصا فانهما المتعارضان
حقيقة وعن الثاني بالفرق بالتقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه
وبان عدم تسليط الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف
عدم تسليط العام المتأخر فظهر الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر
والمنفصل نص ولهذا لو كان قوله لا تقتلوا زيدا المشرك متقارنا لقوله اقتلوا المشركين
لخصصه ولو قارنه المنفصل لناقضه واعلم انه حيث ما يكون المتأخر ناسخا
للمتقدم يجب ان لا يوخذ بالمتأخر على الاطلاق وانه يوخذ به حيث لا يؤدي الى فسخ المتواتر
بالاحاد كما يجيء ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم
من وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما بخصوص الاخر باولى من العكس

مطلب الترجيح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الاخر او يشتهر رواية
الاكثر او يعمل به او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا والاخر عمومه
اتفاقيا ويوجد لك مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع
نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء
والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فحمل ابن عباس بعموم
الثاني فمنع قتل المرتدات وحمل غيره بالاول فاوجب قتلهن ولما كان المطلق
والعام مشتركين في العموم الا ان عموم الاول بدلي وعموم الاخر شمولي والمقيد بالنسبة
الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض
العام والخاص حسن ان يذكرا في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال

فصل في معنى المطلق والمقيد فالمطلق ما دل على شايع في جنسه

شيئة لما دل اي اللفظ الدال فالالف واللام بمنزلة الجنس وقولنا على الحقيقة
عن الالفاظ المهملة وقوله على شايع في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما
فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقة نحو الرجل واسامة
واما حصة نحو نعهد نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال
وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق
وصار منافيا للشيوع المذكور واما المضمر والمنفي مثل اشترى اللحم فانه مطلق لصدق الحد
عليه **والمقيد المخرج من شايع بوجه** من الوجوه **كرقبة مؤمنة** فانها وان كانت شايعة
بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من
وجه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو اللفظ الدال لا على شايع في جنسه فيدخل
فيه المعارف والعمومات كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشياع
وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شايع فيه والمراد الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ
المخرج عن شايع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم
ان التقييد للمطلق **كالتخصيص** للعام **فيما ذكر** فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار
ومزيف نعلمك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع

مسئلة وهما

أي المطلق والمقيد إذا وردا فالكلام الشائع على أربعة وجوه لأنهما إما أن
يتحد حكمهما أو لا يتحد وعلى التقديرين إما أن يتحد سببهما أو يختلف **إن اتحد**
سببهما أي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف **و اتحد حكمهما** نحو
أن يقول إن ظاهرت فأعتق رقبة ويقول في موضع آخر فأعتق رقبة مؤمنة **حملنا**
يعني أن الكلام هنا كالكلام في بناء العام على الخاص فيبنى المطلق على المقيد بشرطه
من المقارنة أو المفارقة إلى وقت العمل أو يجعل الناسخ والآخر المقيد المتأخر ناسخ
والخلاف هنا كالخلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج إلا أن البرماوي الشافعي نقل
عن أبي حنيفة في هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على أي حال والصحيح خلافه
فإن العلامة الفناري صرح في فصول البدائع بأن تأخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال
إن القول بأنه ناسخ أولى من القول بأن المخصص المتأخر ناسخ لكونه رافعا لتمام ما به صحة
استعمال المطلق والتخصيص إنما يرفع بعض الثابت ثم ذكر أنهم مع تقدم المقيد يتفقون
في أن المطلق يحمل عليه ويفرقون بين تقديمه وتقديم الخاص بأن المطلق المتأخر ساكت
عن منافاة المقيد بخلاف العام المتأخر وينبغي أن يعلم أن ذلك فيما إذا كان الإطلاق والتقييد
في نفس السبب الموجب أما إذا كان فيه مثل أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد
من المسلمين فعند أبي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز أن يكون المطلق سببا والمقيد
سببا آخر والحق التعميم للاستطراد فإنه قيد المقيد ثم إن المثال المذكور ليس من باب تقييد
المطلق وإنما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على أصلهم مستقيم لأنهم لا يقولون بالعمل
بالمفهوم. ومن أمثلة المسألة قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه متتابعات
أما عندنا فالمثال ما تقدم في نحو تخصيص الكتاب بالسنة الآحادية وأما عند الحنفية فلكون
قراءة ابن مسعود مشهورة روى إبراهيم النخعي أنه قال إذا كنا نتعلم قراءة عبد الله بن مسعود ونحن
صبيان ولهذا لم يحمل قراءة أبي بن كعب فعدة من أيام أخر متتابعات لأنها لم تشتهر ولم تظهر
ظهور قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك أنه يشترط في حمل المطلق على المقيد أن لا يكون تقييدا
لشيء من متضادين والإطلاق لتحمله الصحيح من المذهب حمل المطلق على الراجح إن أمكن وإلا فقط
ويبقى المطلق على إطلاقه **وإن اختلفا حكما** نحو اكس تميميا وأطعم تميميا عالما **لم يحمل**
المطلق على المقيد اتفاقا وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سواء اختلف سببهما نحو تقييد
صيام القتل بالتتابع وإطلاق إطعام الظهار أو لم يختلف نحو صوم الظهار بما قبل

المسيس وإطلاق إطعامه إلا إذا استلزم حكم المطلق الاقتضاء أي اقتضاءه حكم
ينافيه حكم المقيد إلا عند تقييده بضده نحو أعتق عني رقبة مع لا تملكني رقبة
كافرة فإنه يجب تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد وهو الإيمان ومن الناس من
حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف إلا أن في مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لأن
المشهور ما ذكرناه **وإن اختلفا سببا** فقط لا حكما فإن حكم المختلفين حكما تقدم بيانه
وذلك كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل فالحكم
واحد وهو وجوب الإعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالمختار أنه يحمل
المطلق على المقيد **إن اقتضى القياس التقييد** بأن توجد بينهما علة جامعة مقتضية
للإلحاق فيكون تقييدا للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس ويجيء هنا ما تقدم هناك
من الخلاف **وإلا** يقتضي القياس التقييد بأن لا توجد بينهما علة جامعة **فلا** يحمل المطلق
على المقيد لعدم الدليل على التقييد فيجب البقاء على ظاهره للإطلاق وهذا مذهب عامة
أصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الأظهر من مذهب الشافعي وأصحابه وقيل إنه يجب حمل
المطلق على المقيد مطلقا وهو منقول عن الشافعي وبعض أصحابه قالوا لأن كلام الله في حكم
الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال إمام الحرمين الجويني وهذا من فنون
الهذيان فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص
ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كلام
الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما وأطال
في ذلك وقال أبو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع أم لم يوجد
لأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن فيجب إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده
فيما نحن فيه إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد وغير
المقيد ويبطل الأمر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما إذا اتحدت الحادثة كما في صيام ثلاثة
أيام مع قراءة متتابعات فإنه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب
التتابع واقتضاء المطلق جوازه فوجب حمل المقيد بيانا للمطلق قلنا إذا تم القياس
رجع إلى متحد الحكم والسبب لأنه يصير بمنزلة نص مقيد للإطلاق

الباب الرابع من المقصد الرابع في المجمل والمبين

المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل
واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال اجمل الامر بمعنى
ابهمه وفي الاصطلاح ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس وانما لم يقل لفظ
ليعم القول والفعل فلا يستطاع عكس الحد بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس للتشهد الاوسط لتردده
بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة له على
الجواز وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة
يخرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كالعين على راي
يعني انه يكون في المشترك كالعين المفرد بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد
بين الضدين على راي القائلين باستناع تعميم المشترك واما اعلالا كالمختار فانه متردد
بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر الياء في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول
ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سواء كان مرفوعا على قراءة ابن كثير
وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد
لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب اما في تركيب
جملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول
بين الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد
منهما كما يحكى عن ابن جريح انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه من
كانت ابنته في بيته فاجمل فيهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب وتقدمها امران
يصلح ان يرجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين عوده الى طبيب فلم يلزم المهارة
في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر او في المجاز اذا وقع في الكلام
وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السواء كما في
حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطأ عند المخالف او في التخصيص بمجهول سواء كان
متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا نحو ان يقول اقتلوا
المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ
بين جمع الاجزاء وجمع الصفات نحو الخمسة زوج وفرد فان المعنى يحتمل لصدقه على
تقدير جمع الاجزاء دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله

تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في الضمير
وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سواء فيه الاجمال قبل
التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد
مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم
بتعين حقيقته وتعدد مجازه **مسئلة** هذه المسئلة تشتمل على اشياء عدت
في المجمل وليست منه فمنها انه لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف
فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم احل الذهب والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها
رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر من المعتزلة
والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن ابي حنيفة انه
مجمل ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهما حيان اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله
البصريان وبعض الحنفية باجماله لنا قوله لسبق المقصود الى الفهم عرفا يعني ان من
استقرأ كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على اعرافهم علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا
اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في المطعوم الماكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن
امتي الخطأ رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان
المفهوم ان لا اؤاخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل
في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال
ولا اجمال على شيء من التقديرين قالوا تحليل الاعيان وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام
والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي
والتحليل والتحريم حيث وقعا لنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا
للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا
للضرورة فوجب ان يقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
وهكذا الكلام في رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع

نفس الخطأ والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شيء
يكون متعلقاً للرفع حذراً من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة
المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين اضمار البعض الى آخره والجواب
لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المتضح
من مثله ومنها انه لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بوضوء
وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا بنية وهو طرف من حديث
اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية
ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقد روي موقوفاً على الحسن البصري
بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا
بما يوافق السنة وروي موقوفاً ايضاً عن سعيد بن جبير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
الاعمال بالنيات رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه
آخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري
ايضاً بحذف انما وافراد النية فاما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم
يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطأ مداره على يحيى بن سعيد الانصاري وغير
ذلك مما تقتضيه العقل على ان والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب الجمهور
خلافاً لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية وفصل
السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلاة الا بوضوء لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها
مما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات
مما لا يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل الصفة مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم يجب حمله على معانيه الشرعية فظاهره اذاً يقتضي نفي الصلاة الشرعية
مع انتفاء الوضوء مثلاً وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كونه
شرطاً ومعقول ان يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازاً واما الثاني فمعلوم
انه لا يخرج العمل عن كونه عملاً مع فقد النية فعلمنا ان المراد احكام العمل من
الاجزاء او لا يحصل لا حدهما فكان مجملاً ١٢٠ احتج الجمهور بقوله لانه اقرب
الى نفي الذات يعني انه يتعين من بين الاحكام التي يتوجه اليها النفي

الاقرب الى نفي ذات الفعل ظاهراً او هو الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم
في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحة اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا اجمال وهذا ليس ترجيحاً في اللغة وهي لا تثبت
بالترجيح بل حملا على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام وكذلك
يقال هو كالحكم اذا كان بلا جدوى هذا اذا لم يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت
عرف شرعي في اطلاق الصلاة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان المعنى
لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال
وان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله تعين فلا اجمال وذهب القائلون
بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الاحكام
التي يمكن تقديرها وهذا بناء منه على ان العموم خاصة اللفظ وقد صرح به في غير
موضع من كتابه وقيل انه غير مجمل في الشرع اي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه
الاصلي كالصلاة والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال ولا عمل لانه يعني
مثل لا صلاة الا بوضوء لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ونحوه اي في الشرعي لبيان شرط
كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلاة شرعية او شطر اي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب
فانها مما يمكنه العدم جزءاً من الصلاة بخلاف نحو لا عمل الا بنية فان النية ليست
شرطاً لما يسمى عملاً ولا جزءاً منه فان فقدت ايضاً لا يخرج العمل عن كونه عملاً لان
الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ابي طالب وابي الحسين البصري
واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقاً والجواب ان ما ذكروه مبني على ان الشرعي ليس
الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصلاة المعينة والحال انه المخصوصة صحيحة ام لا
لانه يقال صلاة صحيحة وصلاة فاسدة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة والاصل
في الاستعمال الحقيقة فالنفي لكونه مجازاً في غير الصحيح غير صحيح وقيل انه
في هذه الصورة المتقدم ذكرها محل للاشتراك يعني انه لما امتنع حمل اللفظ على حقيقته
فلا بد من تقدير امر يتوجه النفي اليه كالاجزاء والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف
الاصل ولا دليل على خصوصية واحد منها فكانت متساوية فثبت الاجمال وهو ممنوع
يعني لا نسلم استواءها في المعتبر بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي
الذات ومنها انه لا اجمال في وامسحوا برؤوسكم من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة

فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
عند اصحابنا والمالكية والشافعية خلافا للجمهور من الحنفية اما عند اصحابنا
والمالكية والقاضي ابي بكر من الشافعية وابن جني فذلك بظهورها للتعميم
لان الراس حقيقة في الكل والباء اما للالصاق او صلة على المعتبرين فالظاهر
التعميم واما الشافعية فمنهم من قال ان الاصل في اللغة ذلك ولكنه قد طرى
عرف في ان مثله يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه اي بعض كان وهذا
ما اشار اليه بقوله او بطلق المسح يعني انه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه
كما قاله الاولون او في المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف
كما قاله هؤلاء والجواب ان التعدد بالعرف دعوى من غير دليل واحتجاجهم
في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه ان اريد به
لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اقل ما يمسح به او ان اريد
لا يفيد تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الالة
مقدار ما يتوسل به ونظيره اليد في مسئلتنا ونحن لا نوجب مسح الراس بجميع اجزائها
ومنهم من اعتمد على افادة الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه انه لم
يثبت عن اهل اللغة مجيئها للتبعيض مع انه فيه الترادف مع من والاشتراك مع
الالصاق كلاهما خلاف الاصل احتج الحنفية بانه متردد بين الجميع والبعض
لانه يحتملها على السواء فكان مجملا وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته في غسل
الربع فكان الربع واجبا واجيب بان الترديد ممنوع يعني لا نسلم ذلك لما ذكرناه من انه
ان لم يثبت عرف فظاهر في الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد
ببعض بعينه ومن مذهب صاحب فصول البدايع الاجمال بوجه اخر حاصله انه ادخال الباء عليه لا يراد استيعابا
عرفا اما الالة فلان المراد منها مقدار ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول الباء يجعله
شبيها بها اذ هي حقيقتها ولما لم يتعين بعض يتضح الاية استيعابها عادة اكتفى بالاكثر الحاكي بالكل
حكما بعين ... هذا التبعيض لا يطلقا حتى يصير مجملا وقد يجاب بمنع ان دخول
الباء على غير الالة يجعله شبيها بها ثم انه يستلزم ان يكون الباء مجازا في الاية والمجاز
خلاف الاصل مع انه لا قائل به و منها انه لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل
لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد المولى

صاحب فصول البدايع

نبين الله نوجه واسم اليد بينا ولا الكف لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا
مع الشارع الى الابط والمنكب وقال القاضي زيد بن جب البيهقي في الشرح وهذا
العضو بتمامه له الاسم الى المناكب ويدل على ذلك ان الصحابة فهموا لما نزلت اية التيمم
تيمموا الى المناكب كما روي عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب قطع اليد من
المنكبين والاطلاق الى الكوع مجاز قام الدليل على ارادته وهو فعله صلى الله عليه
واله وسلم والاجماع و ظهورها للقطع في الابانة للشيء عما كان متصلا به لكونه حقيقة فيه
قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها و الوجه استواء الكل والبعض
في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق او الى المنكب و استواء الابانة
والشق في القطع لانه ايضا يطلق عليها فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه
قوله تعالى وقطعن ايديهن فجاء الاجمال والجواب انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد
الاطلاق الاجمال لا يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع الظهور فلا وقد
تبينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة وجواب اخر هو انه
قد ثبت كونها حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وهما في البعض والشق
دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك
و منها انه اصول اصحابنا تقتضي انه لا اجمال فيما يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين اثنين
اخرى اطلاقا على السواء لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا في الجميع وهو ما اذا تبقى
لظهوره فيما لا يفيد كما قال البعض لكثرة الفائدة يعني انما يفيد معنيين اكثر فائدة مما
يفيد معنى واحدا فكان الافيد اظهر واجيب بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة
بكثرة الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الاغلب ما يفيد
معنى واحدا اغلب واكثر مما يفيد معنيين وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاغلب
هو الاظهر فيتساقطان وقيل انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه يقول وقد سبق
الكلام فيه في صدر الكتاب وللقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل
في هذه المسئلة حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين
اللذين يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس
والحمار اخرى ومثل حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اي بان تعقد لنفسها
او تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك المعنى جزما لوجوده
في الاستعمالين فهو مراد قطعا ولهذا قال بعضهم لنفسها ابو حنيفة مطلقا

واما بان تعقد لنفسها

وبعض الثاني فعيد اذا كانت في مكان لاولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى
اجيب عما قيل بحث سلم المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد
والوطي فانه ان حمل على الوطي استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطا
ولا يوطي اي لا يمكن غيره من وطيه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان
بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال
لتردده بين المعنى والمعنيين و منها انه لا اجمال فيما له محملان لغوي وشرعي
مثاله الطواف بالبيت صلوة اخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن
طاوس عن رجل مرفوعا والنسائي من طريق اخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفا فانه
يحتمل ان يسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة ومثال اخر الاثنان
فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده رفعاه وفي الطريقين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة
الجماعة بالاثنين فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل
على المحمل الشرعي لان الشارع معرف للاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعني ان
ذلك صار عرفا للشارع لانه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة
للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه
صالح لهما ولم يتضح افادته لهما لا جميعا لعدم الدليل فرضا والجواب لا نسلم عدم اتضاح
افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح
بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا و منها انه لا اجمال فيما له مسميان
كذلك لغوي وشرعي بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير سبقه في
النهي وغيره لتضافر عرف الشرع بطهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه
فلا يسمع تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه و في المسئلة اقوال اخر احدها
الاجمال مطلقا وهو احتيار القاضي ابي بكر الباقلاني قال الغزالي ولعل هذا منه
تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر لها و ثانيها الاجمال ان وقع
في النهي وهو مذهب الغزالي و ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب جعله في غير النهي
الشرعي و يجب جعله فيه اي في النهي للغوي بمعنى انه ظاهر في الاثبات الشرعي وفي
النهي للغوي وهذا مذهب الامدي هذه اقوال ثلاثة مخالفة لما ذهب اليه الجمهور
مثاله في الاثبات ...

عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم
من شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا
وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي
دل ان الامساك من غير نية وان حمل على اللغوي لم يجز قالوا جميعا ما كان له مسميان
كذلك فهو عند الاول صالح لهما جميعا ولم يتضح في احدهما فكان مجملا و عند
الثاني انه استوى الشرعي وغيره نهيا بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو
يحتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعيا وللفساد كذلك فيكون لغويا
فيبقى حينئذ مجملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه وعند
الثالث انه تعين حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي
عنه الا لغويا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر في
الشرعي لما تقدم وهذا اما اريد بقوله او فحدد اللزوم صحته وقوله فيبقى مجملا
او لغويا من جملة ما تمسك به الغزالي والامدي على طريقة اللف والنشر المرتب ورد
ما ذكروه بمنع الصلوح والاستواء واللزوم بمعنى لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم
ولا انهما مستويان في النهي او يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو
الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحة او فساد والا
لزم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان يكون مجملا
بين الصلوة والدعاء لظهور امر في الدعاء وهو باطل للقطع بانه ظاهر في معناه
الشرعي والاجماع منعقد على انها غير ممنوعة عن الدعاء

فصل

في البيان والمبين

ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة يتوقف على الدليل الموصل
الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل منه لا جرم كان البيان يقال يطلق
باعتبار على الفعل اي فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم
واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل و اخرى على الدليل لكونه يحصل به
التبيين و ثالثة على المدلول لكونه متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف في
تعريفه فاختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية
فقال انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما اورد عليه من البيان
الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية لان مقتضى اخراج
الشيء عرفا تحويله لا وقوعه بحوضيق فم الركية وتجوز التجوز في الحدود واذا

اشتهر البيان وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل نظرا الى الثالث

والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يقع في مفرد وفي مركب ابتداء يعني غير مسبوق بالاجمال كالسماء والارض في المفرد والله بكل شيء عليم في المركب اذا اهمل ابتداء وقد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع في الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة ومثله الترك والمتروك كترك التشهد الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك لبيان الصلوة والحج فانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم حيث بين لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني اصلي ولحديث مسلم لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا وبالجملة فبيان الصلوة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل ادل كما جاء في الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس والخطيب في تاريخه عن ابي هريرة رفعوه وقوله ولا يستلزم التاخر دون القول لانه اطول لتعينهما اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقريرا لشبهة فبان زمان الفعل اطول من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه وهو القول وذلك غير جائز واما تقرير الجواب فبانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول فان ما في ركعتين من الهيآت لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما يصلي فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان لا امتداد الفعل لكن قال الغلامية ادخل البصرة في عشر ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفعل ولو سلم فلا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في التاخير اما مع وجود غرض في التاخير كسلوك اقوى طرق البيانين فيما نحن فيه فلا

مسئلة

اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما البيان فهما اما متفقان كالطواف بعد نزول آية الحج طوافا واحدا او امر بطوافين واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى انهما متفقان اما ان يعلم المتقدم منهما او لا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به فلا واجبا وان جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاول في نفس الامر فالتاكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا او مرجوحا وقيل الراجح لكن مع التساوي والاوجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقديمه وتاخر الراجح والى هذا ذهب الآمدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح لو قدر متاخرا لان الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتموه من امتناع التاكيد بالمرجوح ممنوع في المؤكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيد تاكيدا وتقوي مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات بحوجاءني القوم كلهم وهما وهما مختلفان مختلف فيهما قيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضا بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والبزدوي وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتاخر منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين لكونهما كالشيء الواحد لاتحادهما فلو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا للمجمل ومبينا للمراد منه وهو تهافت وان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يرد الا على مبين ومجملا لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع كون نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل احوال واوصاف يبين بعض منها تارة وبعض اخرى بان ذلك ان المصلحة قد تكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي ادائه وقتا آخر على وصف آخر فيكون الثاني ناسخا للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار ورد بان هذا يقطع بعد ورود البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجيء هذا كله ان علم المتقدم من القول والفعل والا فالقول اولى الترجيح يعني ان القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا في المجمل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام في منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه بل لا بد معه من قول صاحبه مثل صلوا وخذوا او قرينة يدل على ذلك بخلاف القول فكان

اولى وقال السيد ابرهيم بن رجب في فصوله والشيخ احمد في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من القطعية والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية فلا يحكم لاحدهما بالبيان بمجرده فان امكن الترجيح فالموقف والمختار ان المبين هو القول سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور للجمع بين الدليلين بان يحمل الفعل على الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا للضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يجي من امتناع تاخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما كان كل واحد منهما محتملا للبيان والابطال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين النسخ سواء كان قولا او فعلا فيما لا واجب الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

مسئلة ولا يجوز ان تاخر البيان عن وقت الحاجة

من المكلف الى البيان وهو وقت التنجيز وهو قول عامة العلماء الا من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم كان غير واقع واختلف في التاخير اليه اي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقيل بالجواز مطلقا يعني سواء كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي او لا كبيان المجمل وسواء كان خبرا او انشاء وهو مذهب الامام يحيى والمرتضى وهو الجمهور من الحنفية والشافعية واختيار ابن الحاجب وقيل بالمنع مطلقا وهو مذهب ابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو طالب وقال انه قول ابي هاشم على رواية وقيل بالمنع في غير النسخ واما بيان النسخ فيجوز تاخيره الى وقت الحاجة وهذا القول محكي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله في شرح العلامة لمختصر المنتهى وقيل بالمنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض الحنفية وقيل كذلك في البيان الاجمالي يعني انه يمنع تاخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخص وهذا الحكم سينسخ وهذا المطلق سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره

وهذا مذهب ابي الحسين البصري وبعض اصحابنا وحاصله ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر او لا ان كان الثاني جاز التاخير مطلقا وان كان الاول جاز تاخير التفصيلي دون الاجمالي وقيل بجواز تاخير بيان الامر والنهي من غير تفرقة بين الظاهر والمجمل لانهما انشاء فلا يحصل من سماعهما دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعام اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك ايقاعا في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئا فكان الخطاب به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه عن كونه عبثا واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين والحجة للمجيز لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق انه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كثيرا فمن ذلك انه تاخر بيان اية الخمس وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى بان السلب للقاتل في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه قالها ثلاثا رواه البخاري ومسلم وباختصاصها ايضا بان ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب على اختلاف الرايين دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانا لانه ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل والاصل عدمه واعترض بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون تخصيصا فلا يكون بيانا واجيب بان ظاهر اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس لاهل الخمس منه كما هو رأي البعض وان المفهوم من اسناد فعل الغنيمة الى الغانمين ان الباقي بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخير البيان الثاني كاف في المطلوب هذا في بيان الظاهر كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الاية عموم القطع لليدين من المنكبين لعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من اليمين خاصة وهذه البيانات انما جاءت بالتدريج من غير مقارنة اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه ومن ذلك ايضا بيان تاخر المجمل في الصلوة والزكوة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ظاهر في مطلق الدعاء ولم ترد باتفاق ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان بين جبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وآله ثم بين صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان قوله تعالى

وانما الزكوة لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكوة حتى بينها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكذلك شيئا فشيئا على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكة وهو اي الحق مجمل ولم يبين الا حين وجبت الزكوة وذلك في المدينة وقلنا ان البيان تأخر عن المبين اذ لم ينقل اقتران له بالمبين والاصل بل دل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظر في السير المطلعين على موارد الاحكام روي عن ابن عباس قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امرأة يقال لها ام كحة وثلاث بنات له منها فقاما ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئا وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وان كان ذكرا وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا نعطي الا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة قال فجاءت ام كحة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امرأة وليس عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجة ولم يعطياني ولا بناته من المال شيئا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكأ عدوا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فانزل الله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية فبعث اليهما لا تفرقا من مال اوس شيئا فان الله قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى يبين فنزلت يوصيكم الله في اولادكم فاعطى ام كحة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادلة على جواز تأخير البيان قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي احتج المانع لتأخير البيان الى وقت الحاجة انه يستلزم العبث والجهل والتلبيس وهو ظاهر بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب بما لا يستفاد منه شيء اصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثا وان الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ما تناوله دون البعض الآخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز والجواب بمنع القبح فان الاجمال كثيرا ما يقصد لغرض صحيح ولذلك وجه العارفون تقديم الاجمال في قصة ام كحة وتأخير التفصيل بان النظام على ما لا يوف شديد والتدريج في ذلك الامور من آداب الحكيم وبمنع التلبيس فان العلم بجواز تأخير التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع من ذلك فكيف اذا ظن ورود المخصص من بعد لامارة وهي كثرة العمومات ولهذا

قال بعض العلماء ان وجود عام باق على عمومه عزيز في الاحكام واختلف القائلون بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة في جواز تأخير بعض البيانات دون بعض ويعبر عنه بتدريج البيان فمنهم من ذهب الى المنع من ذلك قائلا ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز التأخير غايته انه يمتنع مع من لا يلتفت الى الدليل ولا منع في ذلك كما لا منع في الخطاب بما يوجب ظن التجسيم ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام دون كثير من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما تناوله بلفظ لا يدل على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة او ليس في الدلالة كاللفظ اولى ان لا يكون موهما لمنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه على تقدير الجواز لتأخير البيان الى وقت الحاجة يجوز تدريج البيان قيل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع اما الشرطية فظاهر واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا ثم العبد ثانيا ثم المرأة ثالثا وكذلك آية الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر بتدريج وكذلك آية السرقة خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانيا وعدم الشبهة ثالثا واختلفوا ايضا في جواز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة فاما القائلون بجواز تأخير البيان فيجوزونه بالاولى اذ لا يلزم شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فمختلفون فيه والمختار عند ائمتنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التأخير احتج المانع بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجب ان يكون قوله تعالى بلغ للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقتضي به العقل والجواب انا لا نسلم ان الامر بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها وهي تقوية ما علم بالعقل

بالعقل ولو سلم فبقوله تعالى بلغ ما انزل اليك ظاهر في تبليغ لفظ القرآن
لا في كل الاحكام وههنا خلاف في انه هل يشترط ان يكون البيان
اقوى من المبين او مساويا اولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب
الكرخي الى وجوب المساواة وآخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب
الى اشتراط كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان ينظر في تحقيق
الذي وقع فيه النزاع في كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول
تصريح بمحل النزاع قال ابو الحسين قال الشيخ ابو الحسن الكرخي ان المبين اذا
كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر
الآحاد في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح
انه يجوز ان يكون البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان
يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال
الرازي قال الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم
يقبل والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين
وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد
والغاية في هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب
البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى
بالاضعف في غالب المسائل واشتراطه هنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب
لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق فلا معنى للاشتراط
لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام
من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة في
الطريق ناقض كلامه

الباب الخامس من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب

في مفهومات الخطاب اي ما يفهمه السامع من الخطاب سواء
كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان منطوق ومفهوم
اما المنطوق فهو ما افاده اللفظ من احوال مذكور فقوله ما افاده
اللفظ يشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعا وبيانه
بقوله من احوال مذكور لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال لغير
مذكور فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية

والايـ

والايجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرهما فان ذكرت
الحال في اللفظ كما ذكرنا حيث جاء فيه بان يجيء في الكلام ما يفيدها بنفسه
فصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه دل فيهما على حال مذكور هو الصلوة والقطع وهو وجوب
صلوة الظهر وعلية السرقة للقطع والا تكن الحال المستفادة من اللفظ مذكورة
فيه فغيره اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة
اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم اولا والاول
بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق والصحة العقلية او الشرعية
عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان
اذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا واما الصحة
العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل لم يصح عقلا لان سؤال
الجماد غير معقول واما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف
لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه لا يصح شرعا
وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن
ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا فيفهم منه التعليل و
يدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسياتي في القياس مفصلا ان
شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة
مثل ما روي تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل
على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود
لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر
اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك وهو مدة الحيض اكثر من زمان
فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكر ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا
شك انه ليس مقصودا في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه
من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر الفصال ولكن
لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر

ما نه يعلم منه جواز اصباح الصايم جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم
يقصد ذلك في الاية ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من
ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء
مع انها سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة
الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا من لا يصل اليه المال وان كان ملكا
له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل لا يقال
الاضافة تقتضي الملك فيتعارضان فيبطل الاثبات لانه يقال قد تقرر عند علماء
العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه فلا نسلم
اقتضائها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايماء
او الاشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها
بالالتزام فخرجت عن المنطوق الصريح الى غير الصريح وفارق المفهوم لانه لا يكون
حالا للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كتحريم الضرب فان التحريم حال
للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التافيف وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة
فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في حديث الغنم السائمة زكوة
بيان ذلك فيما ذكرنا من الامثلة ان الواحدة والاهل والتمليك والحلية ومساواة
مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء واقل مدة الحمل وجواز الاصباح
جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير مذكورة
لمذكورات هي الخطا والنسيان والعتق والعبد والمخلود وبعض النساء
والحمل والصايم والفقراء المهاجرون فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق
وبين المفهوم كما توهم وقوله **وايضا** اشارة الى ان المنطوق تقسيما اخر وهو ان
المنطوق **ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص** هذا معناه الاصطلاحي فهو
مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابله الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة
سوا كان ظاهرا او نصا بالمعنى الاول ومنه ما سياتي في القياس من اشتراط
ان لا يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط
وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم
من ان يكون نصا لا احتمال فيه وان يكون ظاهرا واما في اللغة فهو الرفع ومنه
نص الحديث اذا رفعه الى قائله **وان احتمل** غيره فاما ان يتساويا في

الاستفاده

استفادتهما من اللفظ اولا **فان تساويا** حجرتها **فمجمل** وقد تقدم **والا** يتساويا في
الاستفادة فاحد المعنيين راجح والاخر مرجوح **فان حمل** اللفظ **على** المعنى المرجوح
لمقتضيه من القراين العقلية او النقلية **فمؤول** عند الناظر سوا كانت موجبة
له في نفس الامر كالتاويل الصحيح او غير موجبة كما في التاويل الفاسد
لعدم تبيين او لا في الاصطلاح واما في اللغة فهو اسم مفعول من الاول اي فهذه
وامثاله آل بمعنى رجع **والا** يحمل على المرجوح **فظاهر** فالظاهر في الاصطلاح
هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه
وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشي ظهورا اذا وضح بعد خفاء به
ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم تكن علمته وظهر الجبل اذا تبين ويقال
ظهرت عليه اي اطلعت اطلعت وظهرت على الحايط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه
ثم ان دلالة الظاهر على المعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان
المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذ
غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد يكون بعرف الشرع
كالصلوة لذات الاذكار والاركان بعد ان كان في الاصل للدعاء بقي
الكلام فيما اذا اقترن اللفظ بقرينة يكون بها اظهر في المعنى المجازي
منه في المعنى الحقيقي وكلام الامدي وغيره مصرح بانه من قسم المأول لا
من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب
في مختصره محتمل وجعل بعض المتاخرين اي التفتازاني دخول المجاز في قسم الظاهر من
اقرب الاحتمالين من كلامه **والمأول** اقسام فمنها قسم **قريب** تاويله **يكفيه**
في الترجيح ادنى **مرجح و** منها قسم **بعيد يحتاج** في قربه وقبوله الى المرجح
الاقوى و منها قسم متوسط **بينهما** فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين **و** منها
قسم **متعذر** لا يحتمله اللفظ **فيرد** ويحكم ببطلانه ولا يجوز قبوله **وامثلتها**
اي هذه الاقسام الاربعة **في المطولات** من كتب الاصول وقد عد من القريب تاويل
الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه فان الدليل
العقلي والشرعي قام على عدم ارادة ظاهرها وبطلانه اتفاق السلف والخلف على منع
حملها على الظاهر وصرف ادلة الاحكام الفرعية كثيرا جدا كتاويل لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد

في قوله أمسك هذا عند من يقول بأن الأمر حقيقة في الندب أو للقدر
المشترك بينهما وأما عند من يقول بأنه للوجوب فيكون التأويل القريب
في قوله أمسك أربعا حمله على الندب وهو خلاف الظاهر بل الظاهر
بالاشتراك ومنه تخصيص الربا في الأشياء الستة بمختلفي الجنس لحديث عبادة
بن الصامت الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه
الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد رواه أحمد ومسلم وأبو داود
وابن ماجه وعد من البعيد تأويل أصحابنا والحنفية حديث ابن غيلان أسلم
وتحته عشر نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أمسك
أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي عن الثقة عن معمر عن الزهري عن سالم
عن أبيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار
جوده معمر بالبصرة وأفسده باليمن وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث
غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال حدثت عن محمد بن
سويد الثقفي أن غيلان أسلم الحديث وأما حديث الزهري عن سالم عن أبيه فإنما هو
أن رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لترجعن نساءك أو لأرجمنك وحكم
مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بأن المراد
بالأربع الأوائل إن تزوجهن مرتبا أو بأن المراد بالإمساك ابتداء النكاح
إن جمعهن في عقد ووجه بعده أن غيلان كان مجددا للإسلام لا يعرف شيئا
من الأحكام فخطابه مثله بعد شرط [illegible] هذا بعيد مع أنه لم ينقل تجديد
لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين ومثله تأويل قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم عن أختين اختر أيتهما
عند الترمذي وطلق أيتهما شئت عند أبي داود وفي إسناده أبو وهب الجيشاني
قال البخاري في إسناده نظر [illegible] الدلالة على أن الترتيب
غير معتبر بقوله أيتهما شئت قلنا لم يثبت أصحابنا والحنفية الحكم بهذا الجهل
وإنما لهم أدلة شهيرة في الفروع وهذان الحديثان ضعيفان من أصلهما كما أشار
إليه فتأويلهما إنما هو لموافقة الأدلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال
البقاري إن الدلالة لما دلت على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة

الفروج إلا بعقد شرعي يجعل هذا التأويل قريبا مع أنه لا بعد أن يراد
بالأربع الأوائل ووقع الإطلاق اتكالا على ما علم من ضرورة الدين من
بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي أن إسلامه كان بعد غزوة
الطائف فإنه حين تقررت قواعد الإسلام وتمكن الكلام في خبر مرون وأما
التأويل بابتداء النكاح فلا شك في بعده كأن يجمع نساء كثيرة في عقد واحد بعيد
في العادة وأما العموم المستفاد من أيتهما شئت فظاهر عدم التعرض لاعتبار
الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض أصحابنا تأويل
هذين الحديثين من المتوسط بين القريب والبعيد وعد من البعيد أيضا تأويل
أصحابنا والحنفية حديث من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الأربعة
وهذا لفظ أبي داود والترمذي والنسائي في رواية من لم يبيت الصيام من الليل
فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الأئمة في رفعه ووقفه فقال ابن أبي حاتم
عن أبيه لا أدري أيهما أصح لكن الوقف أشبه وقال أبو داود لا يصح رفعه
وقال الترمذي الموقوف أصح ونقل في العلل عن البخاري أنه قال هو خطأ
وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف وقال النسائي
الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال أحمد ما له عندي ذلك الإسناد
وقال الحاكم في الأربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح
على شرط البخاري وقال البيهقي رواته ثقات إلا أنه روي موقوفا
وقال الخطابي أسنده عبد الله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه
بالقضاء والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر المعين
فصح بنية من النهار مع أن ظاهر العموم لكل صيام ووجه بعده الحمل على النادر
حتى صار كاللغز قلنا إنما لا يبعد تأويله بإخراج صوم شهر رمضان والنذر
المعين بالأدلة الدالة على صحة صيامهما بنية من النهار جمعا بين الأدلة قالوا
فليحمل على أقرب تأويل كنفي الفضيلة قلنا في ذلك التأويل إبقاء الحقيقة
وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في جميع الأصناف وفيما ذكرتم من التأويل
إبقاء العموم فقط دون حقيقة النفي فكان ذلك أقرب المجازين مع أن التخصيص
أغلب فكان الحمل عليه أولى وعد من البعيد أيضا تأويل الحنفية لحديث عائشة
أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل هكذا في رواية أبي داود

الكلام

باطل

الطيالسي وفي رواية الشافعي وأحمد وأبي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها
باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة أن ابن جريج قال ثم لقيت الزهري
فسألته عنه فأنكره وقد أعلت هذه الحكاية من ابن جريج وأجيب عنها على تقدير
صحتها بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه بأنه لا يخلو
إما أن يكون المراد بالمرأة الصغيرة والأمة والمكاتبة والمجنونة ويكون المراد
بالبطلان الأول إليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا وإما أن يكون المراد بالمرأة
المرأة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الأول إليه لعدم الكفاءة والغبن
الفاحش في المهر في الجواري المكلفات لأن النكاح للرقيقة موقوف على إجازة
الولي ولغير المكلفة على إجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع
والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان
الكفاءة أو المصرفان المذهب مع قصور النظر بالحديث ولا بين شر تعان الأحوال
شيات الأحيان مظنتهما بخلاف السلعة ووجه تجدد إبطال التعميم
المستفاد من مقام تمهيد قاعدة هي منع المرأة من خوضها بنفسها عما لا يليق
بمحاسن العادات مع التصريح باءاقه الركيكة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو
والتجوز والحمل على الصورة النادرة المستهجنة لقوله الثيب لعدم إتيان امرأة
لقيتها فانكحها ثم يقول أردت بالمكاتبة أن رضي مولاها ويمكن أن يجاب بأن
هذا التأويل لم يبطل التعميم لأن عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف
على إجازة الأولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة فتوجه التأويل إلى قوله
فنكاحها باطل باطل باطل بالأول إلى البطلان إما مطلقا أو في بعض الأحوال
كما جاء ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثا للتحضيض على اجتناب
ما لا يترتب عليه الثمرة في أغلب الأحوال مع ما يؤدي إليه غالبا من الخصومات
على أن قوله بغير إذن وليها يفهم صحة عقدها مع الإذن إما للعمل بالمفهوم
وإما لكونه ساكتا عنه مع الإذن فيصح بحكم الأصل فيكون إذنه اللاحق كإذنه
السابق فيقرب التأويل ولو سلم بعده تأويله بالأول إليه فليأول بالإضافة إليه
باطل عند اعتراض الولي وعند المعترضة فقد روي عن أبي حنيفة أنه لا ينعقد
وعلى هذا البعيد أيضا تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة من ملك

ذا رحم محرم فهو حر رواه أحمد والأربعة قال أبو داود والترمذي لم
يروه إلا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن
مرسلا ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري
عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ
بهذا الإسناد حديث نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بأنه روي من
طريق ضمرة الحديثان بالإسناد الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان
وقال الترمذي العمل عليه عند أهل العلم بالتخصيص لعمومه بالأصول والفروع
للقاعدة المقررة وهي أنه لا عتق من دون إعتاق وخولفت هذه القاعدة في الأصل
لحديث مسلم لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أي بالشراء
من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
سبحانه بل عباد مكرمون دل بذلك على أن العبودية منافية للولدية فلا يصح أن
يكون الولد عبدا أو وجه تخصيصه ظهور في كل ذي رحم مع الإيماء إلى وجه
علة العتق الموجود في الآباء والأبناء وغيرهم فحمله مع ذلك على صورة نادرة
مراعاة القاعدة لا يوافقون عليها في غاية البعد وأما المتعذر فموجود في
تأويلات أصحاب البدع أتباع الأهواء كتأويل الباطنية وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي بأبي بكر وعمر وعثمان وتأويل الخوارج للحيران في قوله تعالى كالذي استهوته
الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى بعلي بن أبي طالب عليه السلام
وأن المراد بالأصحاب هم لا غيرهم وتأويل المتصوفة للبيت في قوله تعالى إن
أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب وببكة بالصدر
فجعلوه بيت الله فكان مباركا على الإنسان وهدى يهتدى به فإن النور الإلهي
إذا وقع في القلب انشرح له وانفسح فلا يسمع ويبصر ويعقل وينطق ويبطش
ويمشي ويتحرك ويسكن إلا به وجعلهم مقام إبراهيم عبارة عن الخلة التي توصل
الخليل إلى خليله فمن وصل إلى ذلك المقام أمن من نار القطيعة وعذاب
الحجاب وهذا طرف من تأويلهم الباطل وقد تأولوا القرآن من أوله إلى آخره
على هذا الأسلوب وزعموا أنه المراد وعطلوه عن الشرائع والأحكام ومنهم
من حقه التصريح يعني أن من العلماء كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من يخص
المنطوق كالصريح المتقدم ذكره فهو ما أفاد اللفظ ما وضع له وضعا تخصيصيا

او نوعيا فتدخل الحقائق والمجازات سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية
ويخرج عنه دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين
الاصفهاني والقونوي مباحثة طويلة والترجيح بين القولين عضد منها الاصفهاني
قول ابن الحاجب وموافقيه واستدله ورجحه البرماوي وعليه المتاخرون من اصحابنا
وغيرهم والمفهوم بخلافه يعني بخلاف المنطوق على التفسيرين فهو على الاول
ما افاده اللفظ من احوال لامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ
مما لم يوضع له سواء كان حالا للمذكور او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضاء
والايماء والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي
وغيرهما والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم وعلى الثاني
من معنيي المفهوم يلزم عن مفرد عقلا او شرعا يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد
يكون لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل مثل ازرع فانه امر يستلزم
من جهة العقل الامر بتحصيل الغوص والسقي لاستحالة الزرع من دونهما
واما الشرع مثل اعتق عبدك عني فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه
عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا ويلزم عليهما يعني على المعنيين جميعا عن
مركب اما مفهوم موافق يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقا لحكم المذكور نفيا
واثباتا كفحوى الخطاب اي وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور
كالجزاء باكثر من مثقال الذرة فانه اشد من الجزاء بمثقالها المذكور في قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب
فانه اشد مناسبة للتحريم من التافيف المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وكما
دون القنطار اشد مناسبة للتادية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل
الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التادية
من الدينار المذكور في قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ولحنه
اي لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور مساويا لحكم المذكور كتحريم احراق مال
اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما
في اللغة معنى الخطاب قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى
ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابن ...

تقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره
ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه يريد ويقصد ويقال فحى بكلامه الى كذا
يفحى فحوا اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي
بلحن الخطاب مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كلا واحدا من القسمين
بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بهما دون المساوي ومنهم قائل
بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا اختلاف في الاصطلاح ولا مشاحة
فيه ولما لم يكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه اشد مناسبة منه في المذكور او
مساويا الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالمثقال والامانة في اداء
القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم اكل مال اليتيم
اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة
القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما حكاه
واختاره صاحب الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وسواء فيه الاولى و
المساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب المفهوم لا من باب
القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين وقيل ان الاولى
من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية
للقطع بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التاكيد للحكم في محل
السكوت حتى كانها موضوعة بالوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح
من التصريح بحكم غير المذكور الا ترى انهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين
سابقا على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على
هذا وهكذا اذا قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ في فهم المنع مما فوق
المثقال من التصريح به قطعا وايضا ذلك من القياس الذي جعله الشارع حجة لانه
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي
وهذا ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل للامرين ويحتمل ترجيح المفهوم بان
قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معلوم انه لا يراد منه حصر
وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد تعميم وجوب ثبات الواحد للعشرة سواء

كان في هذا الحد أو أقل أو أكثر وأنه ينافي قول القائل حرمت الخمر
لإسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الحميدي في البرهان إنه لفظي
وقال غيره إنه معنوي لأن من فوائده أنا إذا قلنا لفظي فيما جاز النسخ به ولا
فلا يجوز عنده ما يجوز النسخ به على الإطلاق ومفهوم الموافقة قد يكون قطعيا
وهو إذا كان التعليل بالمعنى قطعيا كالأمثلة المذكورة وقد يكون ظنيا
إذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه إذا كان قتل
الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى وإذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة
فالغموس أولى وإنما كان ظنيا لتجويز أن لا يكون المعنى في قتل الخطأ واليمين
غير الغموس الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي
والكفارة إنما سميت كفارة لتغطيتها للكفر وستره والعمد والغموس عظيمان
لا يستر عقابهما ثواب الكفارة وأما مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم إثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب إما لأن دلالته من جنس
دلالات الخطاب أو لأن الخطاب دال عليه أو لمخالفته منظوم اللفظ ويسمى
مفهوم المخالفة وهو ظاهر الوجه ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية
والعدد أما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لآخر غير منفصل عنه ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها الحال والظرف
كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون
وفي كتاب أبي بكر لأنس بن مالك حين وجهه إلى البحرين حكاية عن فرض رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها
شاة فالسائمة صفة تدل على المخالفة في المعلوفة وأما مفهوم الشرط والمراد
به ما علق من الحكم على شيء بأداة شرط كإن وإذا ونحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي
وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب الآتي بيانها في خطاب الوضع كقوله
تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن فإنه يدل بمفهومه على أنه من لم تكن
أولات حمل لم يجب الإنفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي إلى أن المبتوتة لا نفقة
لها إن لم تكن حاملا وأما أصحابنا والحنفية فيقولون إن فائدة الشرط أن مدة
الحمل ربما طول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك
الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة أن لا يظهر له فائدة سوى التخصيص
وأما

مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كإلى وحتى كقوله
فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه إذا نكحت زوجا
آخر حلت له بشرطه وأما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق
الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أكثر من
ذلك وكقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في أربعين شاة شاة أي لا في أقل
من ذلك وإنما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبره حيث لا فائدة للتقييد بشيء
من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها سوى التخصيص للمذكور
بالحكم أما إذا ظهر له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم
عما عداه فتطرق الاحتمال إلى المفهوم فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقتضي
موافقته ولا مخالفته مثل أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق
أو مساويا له فيه فإنه قد يستغنى بظهور الأولية أو المساواة عن ذكره كقوله
تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق لأن تحريم قتل الأولاد حال أمن
الفقر أولى منه حال خوفه ومثل أن يكون المذكور غالبا في العادة
فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وأنه من شأنهن خص هذا الوصف بالذكر
لغلبة حضوره في الذهن لا للتقييد ومثل أن يكون المذكور موافقا للواقع
فلا يوجد للوصف مفهوم مثل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن
أردن تحصنا فإن الإكراه لا يتأتى إلا مع الإرادة للتحصن فإن الآمرة
المطيعة المواتية للبغا لا يسمى مكرهة ولا أمره إكراها وقد روي أن هذه
الآية نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن أبي كانتا مسلمتين وكان
يكرههما على البغا بضريبة يأخذها منهما فإن قيل يجوز أن تكون كارهة
للأمرين التحصن والبغا قلنا ذاك أمر نادر بعيد الوقوع فأشبه المحال
ومثل أن يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور أو في حادثة خاصة بالمذكور
مثل أن يسأل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يكون
الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك من فوائد
معرفة أسباب النزول وسيرة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومثل
أن يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو قيل

الصافي السائمة فروضها كذا وكذا فلا يثبت مفهومه لان المفروضة لبنت
كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر القيد لكونه معهودا فيكون
بمنزلة اللقب الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عن ما عداه
ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان على المسكوت كقوله تعالى لتأكلوا
منه لحما طريا فلا يؤخذ منه منع القديد ومثل ان يخرج مخرج التفخيم
والتاكيد كحديث لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت الحديث
فلا يؤخذ منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الآخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة
الى التطويل بها بعد تقرير الضابط ومنها ان يجي الصفة للتوضيح فان جاءت
محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاجمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلوة والسلام
لما استعار من صفوان بن امية ادرعا فقال اغصبا يا محمد بل عارية مضمونة
يحتمل الايضاح ان العارية من شانها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا كما ذهب اليه
الشافعية ويحتمل التخصيص اي مشروط فيها الضمان فلا يكون العارية مضمونة
حتى يشترط فيها ذلك كما ذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهو من الغرائب
المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوها مما يستعمل
في لغة العرب للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما
اذا لم تقم قرينة على ارادة المبالغة نحو جئتك الف مرة فلم اجدك وبه يعلم
ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لما نزلت ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر
الله لهم سازيد على السبعين لانه يحمل على انه عليه الصلوة والسلام اراد اظهار
الرحمة والرافة بامته والدعا لهم الى ترحم بعضهم لبعض لا انه فهم مخالفة الآية
للمذكور كيف وقد قال لن يغفر الله لهم واردفه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله
ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القائل لمن يساله
حاجة لو سالتنيها سبعين مرة لم اقضها لك ولهذا بين العلة التي لاجلها لا
ينفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم مع الزيادة
على السبعين وقد جاء في الرواية ما يدل على انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فهم
هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الجنائز بلفظ لو اعلم اني ان زدت
على السبعين يغفر له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه
على اقوال الكثير فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا وانا

c18

ومالك واحمد وابو عبيدة معمر بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني
في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القسم بن سلام رواه عنه الآمدي
وابن الحاجب ونص الشافعي وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري
والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتج اصحابنا
بمفهوم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان
لا جزاء على الخاطي قال الامير الحسين والامام فالائمة من اهلنا بخلافه
تدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الخاطي وغيره من انواع
الصفة في هذا الباب اجيب من العلماء ولهذا قال الفقيه يوسف في الثمرات
ان سبيل هذا سبيل قوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكوة ولا يقال انهم
انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعا الى الاصل لانه يضمحل القياس على سائر
محظورات الاحرام وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب
على القياس ونفى حجيته بعض اصحابنا كالامامين يحيى بن حمزة واحمد بن يحيى
عليهما السلام والحنفية وبعض من الشافعية والمالكية واختاره الغزالي و
الآمدي واختلف كلام الرازي فاختاره في المحصول اولا وفي المنتخب
ثانيا ومنهم من قال بمفهوم الوصف المناسب مثل اكرم الرجل الطويل الابيض
دون غيره لان الاعتناء بتعداد الاوصاف يفيد تاكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه
ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجة في
ثلاث صور احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان كما في سائمة الغنم زكوة
المبين لانه الزكوة ثانيها ان يكون لابتدا التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا فمفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان
يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم وهو ان شهد
الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر
الاثنين فائدة وللمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام تفصيل آخر يقرب من هذا وقال
الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السائمة زكوة لما في
خفة مؤنة السائمة من المناسبة للمواساة بالزكوة بخلاف في الغنم العفر الزكوة
لكونها صفة في معنى اللقب وهذه الاقوال مبنية على ظهور انتفاء ما عدا
التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكروه وظهوره فيما لا يسمى ظهوره

في غيرها واعلم ان هذا الخلاف مشروط فيه عند البعض ان يكون
هناك اسم تجري عليه الصفة متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو
السائمة الزكاة فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا
يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب وعند
اخرين ان تكون الصفة مما يطرأ ويزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم
والاكثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط
فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض النافين لها كالمنصور بالله عبد الله بن حمزة
وحكاه عن شيخه وكالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري والعنسي يحيى بن حسن
القرشي والحفيظي والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال
الامام المهدي احمد بن يحيى بعد البحث عن ادلة الخلاف لا اقبله لجواز ان يكون لهذا
الشرط شرط اخر يخلفه فيكون موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزي واما
الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي
والامدي فجعلوا المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية عن ابي عبد الله البصري وقد
روي عنه القول به واما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط
وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي والشيخ
الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبد الله
الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى ان دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها
عما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفية كما تقدم
واما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه
الا مع من نفى المفهوم جملة وهو قول ابي حنيفة فجعله اقوى من مفهوم الغاية
وهذا منه عجيب فانه حكى من مذهب صاحب الجوهرة ما يدل على ان مفهوم
الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية مطلقا وبمفهوم العدد
اذا كان بيانا لمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد ثم ان الامام
الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد
والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دونه ولكن جعل القاضي عبد الوهاب
ابن السبكي الصفة سواء كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد واما النووي

فقال ان مفهوم الصفة والعدد باطل عند الاصوليين والذي يرجح ان مفهوم
العدد في مرتبة مفهوم الصفة وهو ان المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة
والشرط والغاية والعدد المختار انه يعمل به الا الشرط المذكور والا انتفت
فائدة الذكر ولما قال به ائمة اللغة فهاتان حجتان على وجوب العمل بحسب المقام
لا ربعه جملة تقرير الاولى ان يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على
المخالفة لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة والتالي باطل وكذا المقدم اما الشرطية
فلان المفروض عدم فائدة غير التخصيص واما الاستثنائية فلانه لا يستقيم
ان يثبت تخصيص من احاد البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله اجدر
واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات الوضع للتخصيص بنفي الحكم عن المسكوت
عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل واجيب
بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قال به البعض وبان العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب
اليه الرازي في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق
الاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون مرادا
وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء
لا بالفائدة وان لم يفد الا الظهور فيه فيكتفى به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه لانا
اثبتنا استبعادا لا لغة للتنبيه تفاديا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع
فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم انتفاء فائدة الذكر اولى اذ لا يشك
احد في ان البعد احق بالحذر من عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير
يناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا غير اعترض ثانيا بالنقض
الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجري فيه
مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر
والاتفاق بيننا وبينكم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط
لاختل الكلام فذكره لنفي الاختلال وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم
لم يكن ذكره مفيدا فانتفت دلالته على المفهوم اعترض ثالثا بمنع الملازمة
يعني لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته اما تقوية دلالته على المذكور
لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكاة جاز ان يكون

المراد المعلوفة تخصيصًا مما ذكرنا لتأكيد ذلك الوهم وإما ثواب الاجتهاد بالذكر
وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع فلا تخلو صورة عن فائدة مما ذكرناه
وأجيب بأن الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور فإن كان كما يعم وما ذكرتم
من الفائدة وكنا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الاصل بل عدم ظهورها
بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لأن شرط المفهوم أن لا تظهر غيره من الفوائد
لا عدم غيره في نفس الأمر ثم إن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الاولوية
او المساواة وهنا شرطه عدمهما ونقر الثانية أن يقال لو لم يكن التعليق
بالصفة دالا لغة على نفي الحكم عما عداها لما فهمه أهل اللغة ذلك والتالي
باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهر لاستحالة فهم المعنى من اللفظ بلا دلالة
عليه وأما الثانية فلأن أبا عبيدة معمر بن المثنى وأبا عبيد القاسم بن سلام وهما
من أئمة اللغة والاول شيخ الشافعي فيما ذكر وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن أبي دليلة عن محمد بن ميمون بن مسيكة وثم
من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه وهذا إسناد جيد
إنه يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا رواه مسلم عن سعد
بن أبي وقاص والبخاري عن ابن عمر وأبو داود بإسناد على شرطهما عن أبي هريرة
لما قيل إن المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقا أو هجاء الرسول خاصة لو كان كذلك لم يكن
لذكر الامتلاء معنى لأن قليله وكثيره سواء فجعلا الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير
نفهما منه أن غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقييد الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها
قال أبو علي اللؤلؤي بلغني عن أبي عبيد أنه قال وجهه أن يمتلئ قلبه حتى يشغله
عن القرآن وذكر الله فإذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس جوفه هذا عندنا
ممتلئا من الشعر بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من أهل اللسان أنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من مات يشرك بالله شيئا دخل النار وقلت
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قال وهذا تصير منه إلى المفهوم لأن الجملة
حالية وقد عرفت أنها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة
والكل عالمون باللغة فالظاهر فهمهم ذلك لغة فثبت ظهور إفادته لغة

وهو المطلوب واعترض بأنا لا نسلم أن أبا عبيدة وأبا عبيد والشافعي
فهموا ذلك لغة لجواز أن يبنوه على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث
اللغوية وأجيب بأن هذا التجويز قائم في أكثر اللغة لأنها إنما تثبت بقول
الأئمة إنما يكون قادحا لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن
والتجويز لا يقدح فيه وإلا لزم أن لا يثبت شيء مما نقله الأئمة من اللغات لقيام هذا
التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضة بمذهب الأخفش أي نفيه مع علمه بالعربية فذلك
على أنه ليس من مفهوم اللغة وأجيب بأنه لم يثبت نفي الأخفش له عاما كما
أي الاثبات قصدوا الرد بالاثبات النهي عن
ثبت عن أبي عبيدة ومن معه لأنهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت قصار الفائدة
الشك تنبيها والنافي روى عنه أهل مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والرواية
عن الأخفش ليست كذلك ولو سلم فمن ذكرناه أرجح من الأخفش لتعددهم وكونهم
أعظم منه في العلم والنهي ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة
أولى بالقبول من النافية لأنها إنما تستند لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود
إلا ظنا والمثبتة تثبت الوجدان وأنه يدل على الوجود قطعا ولو سلم فالتعارض
منتف لإمكان الجمع بأن المثبتين إنما أثبتوا حيث لم يظهر فائدة غير التخصيص
والنافي إنما نفى في مقام ظهرت له فيه فائدة أخرى وهاتان الحجتان عامتان
أي المفهومات
لجميع المفهومات المعمول بها ولنا حجة في مفهوم الشرط خاصة وهي أنه إذا
ثبت كونه شرطا فإنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط
قيل في الاعتراض عليها ولا ما علق به الحكم بكلمة إن ونحوها مما يسمى شرطا
بحسب اللغة لا يجب أن يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم إذ قد يكون سببا
على أنه الغالب في الاستعمال قلنا إن لم يجوز التعدد في الأسباب فلا إشكال
وأما إن جوزنا التعدد فيها فالظاهر العدم فإذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفاء
مطلق المسبب لأن الآخر وإن كان جائزا لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده و
حينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل في الاعتراض عليه
ثانيا هو منقوض نقضا إجماليا بأن إن أردن في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم
إرادة التحصن والإكراه عليه محرم في جميع الأحوال قلنا الإكراه مع العلم
عدم إرادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد خرج عن كونه دليلا

لاستناعه في ذاته وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معًا يجاب مع كونه في
غاية البعد بان هذا الشرط خرج مخرج الغالب لان الاكراه يكون في الغالب
عند ارادة التحصن. واعترض ثانيًا بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط
لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا
يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبة النفسية فمسلم
ولا يلزم من انتفائه الا عدم الحكم النفسي وهو الذي نريده وان اريد انه شرط لتعلقها
الخارجي فهو ممنوع وهو الذي وقع النزاع فيه واجيب بان مرجعه الى
الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية
او في منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والجواب انه
في منع الحكم فقط للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول
شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذي هو تصرف منا بالتنجيز او التعليق ومنها
حجة في مفهوم الغاية خاصة وهي ان معنى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ان طرف
الغاية هو وجوب الصيام طرف النهار وهو اخر جزء منه فيفيد عدم الوجوب
بعده خلافا للمنطوق لاقتضاء المقدر كون اخر جزء من النهار ليس طرفًا
للغاية بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفًا له احتج النافون لجميع
ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذي هو دليل الخطاب
لثبت بدليل والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فبالاجماع واما بطلان
التالي فلان ثبوته اما بدليل عقلي او [illegible] بدليل نقلي متواتر وهما
منتفيان والاحاد لا تفيد اما ذلك ان العقل لا مجال له في ان دليل الخطاب يدل على
الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وضعًا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت
بالنقل والتواتر لا سبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لا يفيد في مثلها نقل
الاحاد ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفة لثبت في الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم
يثبت اما الشرطية فلان الذي ثبت به في الانشاء وهو الحذر عن عدم الفائدة
قائم في الخبر واما الاستثنائية فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على
عدم المعلوفة بها وذلك معلوم من اللغة والعرف ومنها انه لو ثبت مفهوم
المخالفة لما ثبت خلاف المفهوم والتالي باطل والمقدم مثله اما الاولى فلانه
لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل

عدم

عدم التعارض واما الثانية فلانه قد ثبت في قوله لا تأكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة فان هذه اضعافا مضاعفة في معنى الوصف كما
سبق ومفهومه عدم النهي عن القليل منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير
ورد ما تمسك به النافون من الشبه اما الاولى فبانا لا نسلم اشتراط التواتر
وعدم افادة الاحاد فنقول يقبل الاحاد في مثله والا لامتنع العمل باكثر
الادلة والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلماء
في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بنقول الاحاد
المعروفين باللغة والعربية ونقلهم كابي عبيدة والاصمعي والخليل
وغيرهم واما الشبهة الثانية فجوابها منع الثانية وهي الاستثنائية
القائلة بان مفهوم المخالفة لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه كما في الانشاء
كما في قولك الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء [illegible] عند قصد الاخبار
الى غير ذلك من الاخبار الى افهمه مع عدم قرينة نفي المفهوم وقيام القرينة على
نفيه في نحو المثال الواضح كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لانا في ذلك واما
الشبهة الثالثة فجوابها منع المقدمة الاولى وهي الشرطية القائلة بانه
لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلافه قولكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض
بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع بخلافه
لم يبق المفهوم على معارضته فان القاطع يدفع الظاهر فلا يقع تعارض من
الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا لكن التعارض وان
كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل
البراءة ويجب مخالفتها للدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان هذه
الشبهة قد تقرر على وجه يدفع الجواب وهو انه لو كان دليل الخطاب
ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا لم
يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لم يفض اليه
والمرجوح منتف ما لم يقم عليه دليل فان اقام القائل بدليل الخطاب عليه
دليلا صحيحا [illegible] كان دليله معارضه والمعارضه لا تقدح في صحة الدليل
وجوابها على هذا التقرير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل
لانه في الحقيقة ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين في القوة ولو سلم فلا نسلم

الى خلاف الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان عند المخالفة لما لمقتضي
الموجبة في ذلك البعض وهي لا تقتضي الا لا ثبتها في موضعها وهو لا ينافي ما
يدعيه من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بان لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة
المفهوم **مسئلة** في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم
مثل في الغنم زكوة وان زيد قائم فانه يدل عند مثبته على نفي الزكوة في غير الغنم
ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسمية
كتمثيل الغزالي له بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي
لم يلحظ فيه المعنى بحرف الماشية زكوة فانه مثل قولك في الغنم زكوة والقول
بمفهوم اللقب مذهب ابي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه
ميل ابن فورك من الشافعية وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف
من الشافعية ونقله ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ووهم
من عزاه الى احمد نفسه قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكي ايضا
عن ابن القصار وخويز منداد من المالكية وميمه مكسورة ومفتوحة وقيل
انه اخذ هذا القول لمالك من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا
بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال فذكر الايام ولم يذكر الليالي
ذكره المازري واصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه الوجه والمأ
المأخذ والجمهور على انه لا يعمل بمفهوم اللقب لحصول الفائدة بذكره بغير
ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فائدة لانتفاء غيره من الفوائد كما عرفت وفي اللقب
قد انتفى فيها المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام فذكره لاستقامة
الكلام وهو اعظم فائدة وهذا الطريق اقوى ما يتمسك به في ابطاله وايضا
يجب ان لا يعمل به لئلا يلزم من نحو قولنا محمد رسول الله والعالم
موجود ظهور الكفر لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا صلى الله عليه
وعلى آله وسلم من الانبياء ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا انه موجود او
عالم او قادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير واحتج عن هذا الق
بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة الدليل اما اذا قام الدليل القطعي
على الخلاف امتنع العمل به كغيره من انواع دليل الخطاب واحتج القائلون
بمفهوم اللقب بانه وقع فهم نسبة الزنا الى ام الخصم من نحو قول القائل
لن

لن خاصمه **ليست امي بزانية** ويتبادر ذلك الفهم من مثل ذلك وجب عليه
الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك والجواب ان ذلك
مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح وكل ما يورد
في مقام الخصام يراد به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا
فيه لغة **مسئلة** ومفهوم الحصر مثل انما العالم زيد وما انت الا
تميمي وغير ذلك مما يفيده النفي والاستثناء ومنه فهل يهلك الا القوم الفاسقون
ويابى الله الا ان يتم نوره والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقا والاثبات
مفهوما او مثل انما العالم زيد وانما انت تميمي وهو الحصر بانما فيفيد الاثبات
منطوقا والنفي مفهوما و مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب
والائمة من قريش وصديقي حاتم مما عرف فيه المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم
سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان
علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعيين التكبير وخالفهم الحنفية
بناء على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك عند علماء المعاني مثل زيد
العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون
اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد **قيل به** وقد قيل **بنفيه** اما مفهوم ما
والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي
واصل المسئلة على تميم واما مفهوم انما فاثبتنا والجمهور على اثباته كالشيخ
ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في
التقريب لا تعد الفاظها في الحصر ونفاه الآمدي وابو حيان والحنفية واما
الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الآمدي
وابن الحاجب واما الحنفية فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات **لنا** في
اثبات المفاهيم المذكورة **الاستقراء** لا سيما لان الفصحاء من ائمة العربية
اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى افادة انما الحصر وممن حكى الحق
عليه ابو علي النحوي والنفيس وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه النحوية كشرحي
الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر المقرب وغيرها ومن
ما تلك كلهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اتفق علماء المعاني على افادة

الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصرا لانطلاق على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان
ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد الجنس
مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا وقولهم ان الاثبات في مثل
ما جاءني الا زيد مسكوت عنه فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة
لانه احتجاج بمحل النزاع فيه فيقال لا نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت
المجيء على ان انكار دلالة مثل ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم
لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وقولهم باستواء انما قام وان زيدا قائم
لان ما في انما لا تفيد الا زيادة التاكيد فهي في عمومه كالعدم مصادرة ايضا و
اعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار
بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد روى ابن الانباري
ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا
فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانما زيد قائم وان زيدا قائم
وان زيدا لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني
مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام
به دون غيره من سائر الصفات والثالث جواب عن سؤال سائل والرابع عن انكار
منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علماء البيان قالوا ترد
انما بدون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربوا في النسيئة لانعقاد الاجماع
على تحريم ربوا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه
عنه وترد مع الحصر كقوله تعالى انما الحكم لله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك
بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
لكونهما خلاف الاصل قلنا قد ثبت اجماع ائمة التفسير واللغة والبيان على افادتها
الحصر فاذا تخلف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على
انه قد روي حديث انما الربوا في النسيئة بلفظ لا ربوا الا في النسيئة رواه ابن عباس
عن اسامة اخرجه مسلم والنسائي فيجب تاويل تلك الرواية كما يجب تاويل هذه عند
الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم فثبت المفهوم والزامه اي الاستواء
في التقديم والتاخير ملتزم يعني ان قول القائل العالم زيد لو كان يفيد

الحصر لكان قولنا زيد العالم كذلك والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان دليل الحكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقة الكلية لان الاخبار
عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا للمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا
فكان لما صدق عليه الجنس فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى
الحصر وهذا الدليل ات بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل
يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان الثاني فلان القائلين بافادة الاول
للحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب ان ما ذكروه في استواء التقديم
والتاخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان القائلين بافادة الاول للحصر لا يقولون
بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق
سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد ولتبادره اي المفهوم في الاولين
اللذين هما النفي والاستثناء وانما قيل انه منطوق لا مفهوم اما مفهوم النفي
والاستثناء فممن صرح بانه منطوق ابو الحسين ابن القطان والشيخ ابو اسحق
الشيرازي رحمه الله في قواعده والباجي في شرح اللمع وهو الظاهر
من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو الذي يتجه له القصد اذ
يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم وهو الذي اطبق
عليه علماء البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول
بانه من قبيل المنطوق مذهب القاضي ابي حامد احمد بن عامر ابن بشر بن حامد
المروروذي بفتح الميم والواو وبينهما راء مهملة ثم راء مهملة مضمومة
مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة وحكاه الماوردي وجها للشافعية
واما استفادة الحصر من التقديم فلا ينبغي ان يقع خلاف في انها من قبيل المفهوم
للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فمن نظمه في سلك المنطوقات فقد ابعد لانه انما
يستفاد بحكم الذوق السليم والفهم المستقيم المدرك لدقائق تراكيب البلغاء ولطائف
اعتباراتهم فيها فان من منح ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم
نسبة التخصيص والحصر واما من ليس له هذه القوة فربما انكره مع كمال قوته
الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض الحكماء
انه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل اجاب بانه فاعل مختار يفعل ما
يشاء واعلم انه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه

قوله عن وضعها الاجزاء والتراكيب واعرابها اي من التقدم والتاخير واعراب الذي كانت عليه

ان امكن تقدير الكلام بها والا من غير تقدير لاجزائه عن وضعها واعرابها كقولك انما تميمي انا كان القصر مستفادا من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما تميمي الا انا وذلك لتاخير المبتدا وكونه اصعف في افادة القصر والا لم يكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفادا من التقديم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا وانما سوغ لذكرها لقصر نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير رتبة اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتاخير زيد كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله انا شانيك لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها اي ما ذكرناها الا لذة ولو لم تاخر لذة وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة وان رفعت انعكس المعنى المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع

في مباحث **الناسخ والمنسوخ** وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غيرهما يشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول **النسخ** في اللغة يستعمل بمعنى الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس كل شيء خلف شيئا فقد نسخه يعني سواء ازاله او لم يزله ومن الاول ناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والانفس عند القائلين به ونسخت النحل من خليته الى خلية اخرى فيكون للمشترك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في النقل ازالة عن موضعه الاول مستدلين الى انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقة في نسخ الكتاب لان ما فيه لم ينقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وهو معارض بلزوم كثرة المجاز وجوابه ان ذلك وان كان مجازا في نسخ الكتاب فلا اعتداد في تناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل وذهب القفال وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال الملزوم في اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي هذا معناه اللغوي واما

المعنى الاصطلاحي فهو **بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ** فقوله بيان جنس وذكر الانتهاء لاخراج بيان المجمل والتقييد والحكم الشرعي لاخراج الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهائها بدليل شرعي ليس نسخا اصطلاحا عند اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئا من ذلك لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا كانت او فعلا او تركا او تقريرا ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل واما الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله لا عينه وقوله متراخ لاخراج ما يحصل عند كل دال الى اخرالنص وجميع طرق هذا التخصيص لانها مبدئية وهذا للرفع مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعي والعبارتان متقاربتان لانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بابد حكمه ورفع وتبديل في علمنا لظهور اطلاقه في البقاء فالجمع عن الترجيح بينهما مثل الجدوى ومنهم من حده بالدلالة على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط فقيل لا يضر خروجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام المرتبطة كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب

مسئلة

وهو جائز عقلا عند جميع اهل الشرائع **ونفاه** بعض اليهود وهم الشمعونية من اليهود **ونفى وقوعه** فقط **بعضهم** يعني بعض اليهود وهم العنانية فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا **وبعض المسلمين** وهم فرقة لا اشتهار لهم ولا يعرف لهم اتباع واما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم لكنهم لم يجعلوا شرعه عاما بل خصوه بالعرب دون بني اسرائيل وقد جرى هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اعفاله لان الكلام في اصول الفقه فيما يتقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما اختلافا واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره في علم الكلام **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله ان احدا **لا يقطع بالجواز** عقلا فانه لو فرض وقوعه

لم يلزم منه محال لانه سوا اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان
الله يفعل ما يشا واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة مختلفة باختلاف
الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا يبعد ان تكون المصلحة في وقت
تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعية قد
ثبت انه تعالى راعى فيها المصالح اما وجوبا كالمعتزلة واما تفضلا كغيرهم واختلاف
المصالح باختلاف الاوقات معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع فله ادلة منها
الامر بتزويج بنات ادم من بنيه فانه جاء في التورية ان ادم امر بتزويج بناته من
بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص البنات
والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشا عن
دليل بل سبيلها ظاهر الدليل يجب نفيها ثم جا التحريم لذلك اتفاقا بيننا وبينهم
وهو النسخ ومنها وهو اول الادلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين قوله تعالى ما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهي ظاهرة في الوقوع واعترض
بانها جملة شرطية معناها ان ننسخ نات وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله
تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين واجيب بان سبب النزول
يدل على الوقوع قال المفسرون ان المشركين قالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه
بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا
القران الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضا فانزل
الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية الاية وهذا ساله عن
هذا الاعتراض لان اذا لا تدخل الا على المحقق وقوعه ومنها الاجماع على ان شرعنا
ناسخ لجميع الشرائع المتقدمة اما في جميع احكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم
ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم فان قيل المنكرون من
المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون
ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهوره عليه الصلوة والسلام وبعد ظهوره
زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل يجري مجرى
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قلنا القول بذلك يرجع بالمخالفة الى اللفظ
في التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهورهم المخالف على تسمية ذلك نسخا ويمكن ان
نقرر هذا الدليل على وجه يتم حجة على اليهود ايضا بان يقال قد ثبت بالدلايل

القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبصحة نبوته
يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه ابدية شرعهم على
التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهاء غاية لا نسخا وكذلك الاية يمكن تقريرها
كذلك بان يقال قد ثبت نبوة محمد عليه السلام وتصديقه بالمعجزات وقد نقل
لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم
انما يستدل عليه بما يسلم مقدماته قلنا لا يستدل على الخصم بالا يعتقده فيما
له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت الى عدم
اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه كان ثابتا بالاجماع فنسخ
بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها كانت واجبة بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم نسخت
اجماعا وغير ذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة
بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ووجوب التربص حولا كاملا
في حق المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة
المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله
عنكم الاية ولما فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها
فقال منها اي الشبهة وجوابها وتبعيته المصلحة ينفي العبث واختلافها ينفي
البدا تقريرا لشبهة ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث والبدا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان مشرعه اما لحكمة ظهرت له
لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني يلزم العبث لان ما
لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبدا الذي هو الظهور
بعد الخفا على الحكيم الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما وتقرير الجواب
ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف
الرايين فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب
دواء في وقت او حال ومضرته في غير ذلك فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة
لا انه تتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا فالملازمة ممنوعة ومن الشبه
قولهم الحكم الاول ما قيد بغاية او مؤبد فلا نسخ على التقديرين بيان ذلك انه ان
كان مقيدا بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايرا لمعنى النسخ وان كان

مؤبدًا لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولادائه الى تغاير
الاخبار بالتأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة يذكر له الا وهي تقبل النسخ
فلا ننتهي الى معرفته [illegible] وذلك ما يوجب عجز الرب تعالى عن اعلامنا
بالتأبيد وهو محال [illegible] انا نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن
التعبير عنه والاخبار به • والى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم احكامًا
مؤبدة كالصلوة والصيام • والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وجوابها
انه ان اريد ان الحكم الاول اما مقيد بغاية واما مؤبد لفظًا اى مقرون
بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التأبيد فلا حصر لجواز ان لا يكون مقيدًا
بغاية ولا مقرونا بتأبيد وان لم يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك
فلا نسلم انه لا يقبل النسخ لما تقرر من انه مغيّا في علم الله غير مقيد في علمنا لظهور اطلاقه
في البقاء ولا نعني بالنسخ الا رفع ما ليس بمقيد في علمنا ومن الشبه قولهم
روايه عن موسى عليه السلام انه قال في شريعته هذه شريعة مؤبدة وقال
الزموا السبت ابدًا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فلو
نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلدلالة قوله على تأبيد
شريعته وهو ينافي النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواترًا فلا يكون
بطلانه سببًا او لا معنى والجواب منع كونه قول موسى بل هو مختلق فلا
يكون متواترًا قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحًا
عندهم لقضت العادة بان يقولوا لنبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويحتجوا به عليه
ولم يقع والا لاشتهر عادة ونفى وقوعه في القرآن خاصة ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني
المعتزلي وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صاحب الداعي الكبير الحسن بن زيد
وذلك لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق
اليه البطلان قلنا النسخ ليس بباطل بل هو حق قطعًا والباطل ضد
الحق وكذا كل المنسوخ ليس بباطل لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها
ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومأمور به في وقته
نقل عن ابي مسلم القول بعدم وقوع النسخ مطلقًا والراجح ما ذكرناه

مسئلة اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ
بان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر

له شرعًا ولا يكفي ما يسع جزءًا منه فكل من النسخ قبل حضور وقته او بعده
قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشعرية وبعض الفقهاء على
جوازه والحنابلة [illegible] عليهم السلام والمعتزلة الى انه يمتنع النسخ قبل الامكان
وبه قال الصيرفي من الشافعية ومن يحكى عن اكثر الحنفية والحنابلة وذلك
للزوم البدا او العبث يعني لو وقع نسخ الشيء قبل امكان فعله لكان نهيًا عن نفس
ما امر به او امرًا بنفس ما نهى عنه فان كان ذلك لانه ظهر له بعد الامر او
النهي كان بدا وان كان لانه لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثًا وتجهيلًا
والكل على الله تعالى محال لا يقال ان ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي
الابتلاء فيصير مطيعًا عاصيًا بالعزم على الفعل والترك فيكون اسبق الخطاب من
توجهًا الى العزم لا الى الفعل فلم يتواردا في محل فلا يؤدي الى ما ذكرتم
لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا مطيع
ولا يقضي به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل الغاز وتعمية اذ لم يوضع له
ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين وقولهم في الاحتجاج
على جواز النسخ قبل التمكن بان كل نسخ قبل وقت الفعل وهو ثابت بالاتفاق
فيلزم تجويزه قبل الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان
فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا
يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا غير النزاع لان النزاع في وقوعه
قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل
مباشرة الفعل فاين احدهما عن الاخر والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل
والجامع اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقرير الشبهة انه قد ثبت فيما تقدم ان
التكليف بالفعل لا يستلزم كان حدوثه بل يتعلق به في اول زمان حدوثه وانه
يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كالرفع
بالموت لانهما سواء وتقرير الجواب انا لا نسلم حكم الاصل لان رفع التكليف
بالموت لانه مقيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا يستلزم حال
حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقوله ودعوى
الوقوع باطلة اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها وتقريرها انه قد وقع النسخ
قبل التمكن واذا وقع فرع الجواز في ذلك قصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح

عبارة الاول [illegible] قبل وقت الفعل [illegible] قبل الوقت [illegible] علم الموت عقلا [illegible]

وليه بدليل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد
ولو لم يكن مامورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة ونسخ عنه قبل التمكن
من الفعل لانه لم يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا وسنة
حديث المعراج فانه يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من
الفعل وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم ان شيئا مما ذكروه من ذلك
اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا وقد انقضى منه ما يسعه ولا يقضي به
ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعا لاخر الاقدام و
الترويع رجاء ان ينسخ او يموت فمثله من عظائم الامور لو جرى عادة ممنوع الملازمة
فان الانبياء صلوات عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من
مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل ولو سلم فلا نسلم عدم التاخير
لجواز ان يكون الاقدام والترويع في اخر اوقات الامكان والتقدم عير معلوم واما
حديث المعراج فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل علم
المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قائل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين
ان المفروض من الصلوة الخمس ثوابه ثواب الخمسين وبقي ذلك بالاقتصار على الخمس قبل
وقت الامكان ويؤيد هذا التاويل بان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك
بمدة مديدة **مسئلة** الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقبل
تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول
على ما كانوا عليه قبل وروده الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات والحق
عند اصحابنا الحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل
تبليغه عليه السلام وذلك لوجوه منها انه كغيره من الاحكام المبتداة فانهم لا يعرفون
ثبوت حكمها في حق من لم تبلغ اليه وكذا قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه اتفاقا
ومنها قوله لاستلزامه تكليف الغافل وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع
الضدين في محل واحد وهو محال لان بيانه ان العمل بالاول حرام لكان الناسخ وواجب
للقطع بتاثيم تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب
وهو العمل بالاول قالوا الحكم متجدد فلا يعتبر علم المكلف بالتكليف به كما لعبد بلوغه الى المكلف
واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا قلنا الفارق بينهما ومن المتمكن من

العلم

س صواب حديث فان قطع الخمس اذا العلوم انها فرضت
ليلة الاسرى والصلوة التي كانوا يصلونها قبلها
هي ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي كما ذكره
مغلطاي وغيره وفي الهدية اند تحام
بعض الاهل ان نسخ بقوله فاقرءوا ما تيسر منه
ثم نسخ الجميع بفرض الخمس ليلة الاسرى
ومثله في فتح الباري وقد سطر في نسخ الانبار
وفي ذلك في جيران الابصار لرحمة الله على ...
في صفة الصلوة لكن بكبيرة الاحرام ...

العلم حصر قطعا والا لكان تكليف الغافل وهو من ليس له ملاحظة الفهم لا
من ليس عالما بالتقصير والا لم يكن الكفار مكلفين **ويعرف** الناسخ ويتميز من المنسوخ
اما **بعلم باخره** عن المنسوخ **او ظنه** وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن ان
هذه الاية نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في
ثامنة فتعذر الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم ترك الوضوء مما مست النار واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ
وغيره مقبول ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعيا كالكتاب والسنة المتواترة
لكون الناسخ قطعيا والظن انما هو في كونه متصفا بالنسخ على ان استفادة النسخ من
خبر الواحد انما هو بالتضمن او الالتزام ومثل ذلك يحتمل فيه ما لا يغتفر فيما اذا
كان اصلا كما تقبل شهادة القابلة في الاحصان وان ترتب عليه الرجم وشهادة القا
بلة في الولادة وان ترتب عليه النسب وذهب الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام
الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وتبعه صاحب
الكافل وفيه ان تواتر السند قد اسقط القطع ببقاء حكمه معارضة الظني للقطع
بان احد المتواترين ناسخ والاخر منسوخ ثبات الاحاد معين للناسخ المعلوم
اجمالا والقطع رافعه قطع مثله ويجوز ان تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ
مثل ما ذكره اصحابنا في حديث الوضوء من مس الذكر انه يتعين كونه المنسوخ بقرينة
السؤال عنه في حديث طلق فلولا انه كان بلغهم حديث الوضوء منه لما سألوا عنه
لنزل سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها او مس شيء
منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب السنن والدارقطني
وصححه جمع من الحفاظ ومما يثبت كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه
البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر الوضوء مما مست النار قال
لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها
وقوله عليه السلام بان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان يذكر ما هو في معناه
نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا
مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي **او اجماع** كالاجماع على ترك شارب الخمر
في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما يجي لكنه يدل على وجود

كالاجماع ناسخ لا بقول صحابي بان هذا ناسخ وهو منسوخ لجواز ان يكون عن اجتهاد
سواء صرح بعلته ام لا وسواء كان الاول معلوما او مظنونا لحصول التجويز
المذكور فان الانسان كثيرا ما يعبر عما قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله
البدواري رحمه الله تعالى وقيل انه يقبل مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون
المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي يكون قول
الصحابي حجة اذا اطلق ذلك اطلاقا فقال هذا منسوخ لانه لولا ظهور النسخ
لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بهذا واعترض بانه يجوز ان يكون اطلقه
لقوة ظنه وفي المسئلة قول آخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا يقوله الا عن
نقل علمه لنا وهذا راي من يرى التمسك بالاثر او حداثة او تأخر اسلامه
فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الامرين لان نقول متأخر الصحبة لحداثة
السن او تأخر الاسلام قد يكون متقدما ونقول متقدم الصحبة قد يكون متأخرا
فلا دلالة في ذلك على النسخ اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني
فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه وهكذا قوله او ترتب في المصحف او موافقة الاصل
او اخفية حكمه اما الاول فلان الآيات لم ترتب في المصحف بترتيب النزول واما الثاني
فقد قيل انه يحكم بتأخر موافق الاصل من حيث انه لو حكم بتقدمه لم يفد الا ما علم
بالاصل فيعرى عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتأخره افاد الآخر رفع حكم الاصل
وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل
على المخالف فيكون المخالف ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به
لانه لا يمتنع ان يكون ابتدأ الشرع بما جاء بخلاف ما في الاصل او بما يوافقه مع ان
العلم يكون ما علم بالاصل مقررا عند اهل الشرع فاسجد به وان تأخر الموافق
يستلزم تغييرين والاصل قلة التغيير واما الثالث فقد قيل بانه يقتضي
تقدم الاشق لما جي وليس بشيء لان الاحكام يراعى فيها المصالح فيجوز ان يكون
المصلحة في تأخر الاشق كما في تأخر الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو
وجوب صوم يوم عاشوراء بالاشق وهو وجوب صوم شهر رمضان والاشق
فيه بالاخف لانه كان في صدر الاسلام لا يحل الاكل والشرب والجماع للصائم بعد
الغروب الا ريثما يصلي العشاء الآخرة او ينام فاذا صلاها او نام حرم عليه الطعام
والشراب والنساء الى القابلة وقيل بالعكس لما جي من ان الشريعة مبناها

على التخفيف وفيه ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به
والا فالترجيح بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح
والترجيح بما يجب طريقه الآتية في بابه ان شاء الله تعالى ثم ان تعذر الترجيح لاستوائهما
في جميع الوجوه الظاهرة فانه يجب الوقف عن العمل بايهما ويرجع في حكم الحادثة
الى غيرهما من شرع او عقل وهو قول اصحابنا والاكثرين واشار الى القول البعض
بقوله او التخيير بينهما وهو باطل لان فيه دفعا لحكمهما والقطع قاض بحجية
احدهما والقول بالتخيير مذهب من يجيز تعارض الامارات من دون مرجح
في نفس الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع

مسئلة اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأبيد فذهب بعض المتكلمين
والجصاص والماتريدي والدبوسي وغيرهم من الحنفية الى منع نسخه مطلقا
والجمهور يجوزون ان كان التأبيد قيدا للفعل نحو صوموا ابدا لان الفعل
يحل بادانة والوجوب مستفاد من الصيغة وهو الامر والتأبيد قيد فيما به العمل لا غير
او كان ظاهرا محتملا نحو صوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب
ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فكان ظاهرا في كونه قيدا للحكم محتملا للخلاف
فجاز نسخه عند الجمهور لذلك ولانه كثيرا ما يتجوز بالابد عن المكث الطويل
بخلاف ما اذا كان قيدا للحكم نصا فيه نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فانه
لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله تأبيد محل الحكم لا
يمنع النسخ كما في نحو صوموا ابدا بخلاف تأبيده نصا كما في الصوم واجب مستمرا ابدا
فانه لا يجوز بالاتفاق ومفهوم قوله نصا ان تأبيده على جهة الظهور دون النص غير
مانع كما في نحو صوم رمضان يجب ابدا وانما يجوزه الجمهور في الصورتين لان ابدية
الفعل المكلف به وعدم ابدية التكليف به لا يتنافيان لان ابدية الفعل انما ينافيه
ويناقضه عدم ابديته لا عدم ابدية التكليف به وعدم ابدية التكليف بالشيء
انما يناقضه ابدية التكليف بذلك الشيء لا ابديته فان قيل تقييد الفعل
بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم ابدية التكليف به فاذا
انتفت ابدية التكليف به بالنسخ انتفت ابديته اجيب بالمنع وان سلم
فغايته الظهور ولان الظاهر والمخالفة بدليل يل ولجب بالاتفاق فاذا كان
التقييد للحكم بلفظ التأبيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان

بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع ان يكون المخاطب مرتبة الثبوت الحكم في بعض
الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك
لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال
فيكون جائزا وقوله فلا تناقض فيه اشارة الى شبه المانعين وجوابها قالوا
التابيد معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان مناقضا فلا يجوز
على الله تعالى والجواب منع لزوم التناقض في موضع الخلاف لما بيناه و
انما يلزم فيما نص فيه على تابيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه قالوا
نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله غير موبد لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون
مبطلا لنصوصية تابيد الفعل كتابيد الحكم قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم
اجتماع المقتضي والنسخ في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الابد بخلاف نسخ الفعل
المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل المؤبد اذا
لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور فسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه قالوا
عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما كان لكونه خبرا موهما
الى الكذب وكذا الصوم المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار
كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم والايجاب للصوم المؤبد سواء كان
في ذلك فيكون نسخهما جميعا جائزا والفرق تحكم قلنا لا نسلم الاستواء
في الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى

مسئلة وكون المحل خبرا لا يمنع النسخ الا بالتقييد فيما لا
يتغير مدلوله يعني ان محل التكليف اذا كان خبرا يجوز ان يكلف الشارع احدا
بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار
والايمان ونحو فان خبريته لا تنافي نسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع
التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات واما نسخه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزلة لانه احد
كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح الا
العقلي ويرد عليهم ان التكليف به صفة نقص وهم لا يجوزونها على الله تعالى
واختار العلامة العنادي في فصول البدائع انه لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه
في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب

كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق
كنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده **والمختار انه لا نسخ مدلوله**
اي مدلول الخبر سواء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره او لا كحدوث العالم وفاقا
للشافعي وابي علي وابي هاشم والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق
المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتاخرين من الفريقين **وقيل ينسخ
من الخبر ما يتغير** مدلوله وهو اختيار السيد العلامة ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول
عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض الاشعرية **والاستدلال** من اهل
القول **بجواز الاخبار بكفر زيد حال كفره وبعده حال ايمانه وبنحو** قوله
ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **يرفع الخلاف** لان
ما يوهم مراد بها الامر والايجاب ولكنها اوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق
وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستقرار على وجه يفيد
انه حق واجب لله سبحانه وتعالى في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه تاكيدا
لشان الحج واعتناء بامره وكذا قوله لا يمسه الا المطهرون يفيد تحريم شرعيا لمطهر
اياه وهذه احكام يجوز نسخها بالاتفاق واما جواز الاخبار بكفر زيد حال كفره
ومنع الاخبار به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شيء لما عرفت ان النسخ بيان انتهاء
حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي ولهذا قال السعد
نحو هذا ليس بشيء ان كان الخبر مما يتغير فائدة وان كان فائدته حكما شرعيا جاز
النسخ حكاية الحج وان لم يكن حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا قوله تعالى ان لك ان لا
تجوع فيها ولا تعرى منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وايات الوعيد بالخلود
في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قلنا اما الاولى فمن
باب تقييد المطلق اي ان لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية
فاصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك ايات الوعيد بناء على
ان يجوز التاريخ مقارن او في حكم المقارن **مسئلة** اختلف في جواز النسخ من
غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم اخر بان يدل الدليل على ارتفاع
الحكم السابق من غير اثبات حكم اخر شرعي **وهو جائز** عند الجمهور **بلا بدل** وخالف
فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي عن بعض من المعتزلة وذهب
البرماوي وابن السبكي الى انه جائز غير واقع وجلوا كلام الشافعي حيث قال

وليس نسخ فرض ابدًا الا اذا ثبت مكانه فرض على نبي الى قوع دون الجواز وقيل
مما ذهب اليه الجمهور وقوله لجواز المصلحه فى انقضاء التعبد بذلك الحكم من دون
تبديل له بحكم اخر والعقل يقتضي بانه لا استحاله فى ذلك قضاء قطعيا . واما من
لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده اظهر والوقوع وذلك كصدقة النجوى فى قوله
تعالى فقدموا بين يدى نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقه عند مناجاة الرسول
عليه الصلوة والسلام ثم نسخ بقوله فان لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحه اصلية
واما الاباحة بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلوة العشاء
وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي فشرعيه لان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم صريح فى ذلك وكذا قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فادخروها وقوله
والمراد فى الاية بلفظ او بحكم خير الشرعي والاصل او بنوعي مخصص
الحجة المخالف وجوابها وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور كونه خيرا او
مثلا الا فيه والخلف فى خبر الصادق محال . وتقرير الجواب ان المراد
بالاية اللفظ وبدلها كذلك فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع فى الثانى
لا دلالة عليه فى الاية سلمنا ان المراد بحكم خير منها فلا نسلم ان المراد الحكم الشرعي
بل المراد اعم منه ومن الاصلي فلعل الخير فى حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو
حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الاية عام محتمل للتخصيص فلم لا
يكون مخصصا بما نسخ الى بدل كاية النجوى واختلف ايضا فى جواز النسخ للحكم
بأثقل منه بعد اتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم
فى ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة كل واحد منه من المسلمين لعشرة امثالهم
بوجوب مصابرتهم لمثليهم للضعف والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو
ابو بكر بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جائز غير واقع والجمهور على
جوازه ووقوعه لا مر من حديث المصلحه وا لو قوع كنسخ التخيير بين الصوم
والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشورا وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس
فى البيوت والاذى باللسان او باليد بالجلد او بالرجم والصفح عن الكفرة بقتالهم ثم

بينا لهم كافة وقوله وابتداء التكليف ينفي تعبد المصلحه اشارة الى شبهه
المانعين وجوابها تقريرها ان النقل من الاخف الى الاثقل ابعد فى المصلحه
لكونه اضرارا فى حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقه الزائدة وان
تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لائق بحكمة الشارع . وتقرير الجواب
ان ذلك لازم لهم فى ابتداء التكليف لنقل المكلف من الاباحه الاصلية و
الاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لا نسلم الابعدية لجواز
ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة
الى السقم ومن القوة الى الضعف . واحتجوا ثانيا بقوله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل على ذلك
فلا يريده قلنا التخفيف والعسر واليسر فى الاية مطلق لا عام واللام للجنس
لا للاستغراق ولو سلم فالمراد فى الاخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فمجاز
باعتبار ما يؤول اليه لان عاقبة التكليف هذا ان ولو سلم كونه دنيويا وحقيقة فهو
مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما تخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة
وانواع الابتلاء فى الابدان والاموال اتفاقا احتجوا ثالثا بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والخير هو الاخف والاثقل هو المنافى والاشق
ليس شيأ منهما قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى لا يصيبهم ظماء
الاية وبقول الطبيب للمريض الجوع خير لك مسئلة ووقوع النسخ فى القرآن
حكما وتلاوة معا ولا خلاف فيه الا من منع من وقوع النسخ فى القرآن وهو ابو مسلم
كما تقدم فاما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم
المستمرة على التابيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهي فيما يقرأ من
القرآن رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن فى الاستدلال ولا فى غيره
واما قول عائشة فتوفى على ما تقدم وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على انه لم يبلغه
نسخ تلاوته فيتلوه وهو معذور واما اولئك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها
من المصحف وقوله او احدهما لانه يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون
الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كاية النجوى قال عبد الرزاق اخبرنا معمر
عن ايوب عن مجاهد قال علي ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وما كان

الاشاعة من قبل، وآية الاعتداد بالحول، وآية الوصية للوالدين والاقربين
وآية الحبس والاذى للزانيين، والآيات المنسوخة بآية السيف، وهو كثير
واما نسخ التلاوة دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر
قال اياكم ان تهلكوا عن آية الرجم او يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل
فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس
زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
فانا قد قرأناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريبا
من هذا وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها
قالت لقد اقرأنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم آية الرجم الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ورواه احمد في مسنده وابن حبان
في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه وفي روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب
والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ
في الاخرين وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط قوم وروي عن بعض الاصوليين
منع نسخ الحكم دون التلاوة وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه
جزم السرخسي وعن بعضهم المنع من القسمين معا لنا في الاحتجاج لمذهب
الجمهور ان العقل مجوز لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الاخر حاصل فان
جواز التلاوة لا يقتضي حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم
بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسائر الاحكام المتباينة ولنا
ايضا الوقوع لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز قيل
في الاحتجاج للمانعين وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الاخر هما اي التلاوة
والحكم في التلازم بينهما وبدلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فكما ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الاخر وكذلك المنطوق والمفهوم
فالتلاوة والحكم يجب ان يكونا كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالمية فانه
مبني فرع ثبوت الاحوال والحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو عند
الحاصرين اي اهل البيت عليهم السلام وغيرهم باطل انما على صفة زائدة من ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال
بعض ائمة اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات ائمة الصحيحة من

لم يثبتوا صفة للذات زائدة عليه ولا قضوا باقتضائها للاحوال
والمفهوم غير لازم للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه
سلمنا عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم
التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول
يجب تلازمهما ابتداء ودواما بخلاف التلاوة والحكم فلا لزومهما ابتداء لا دواما
لان التلاوة امارة الحكم في ابتداء ثبوته دون حال دوامه فلا تدل الا على ثبوته
ابتداء ولا بد في دوامها على دوامه ولذلك ثبت الحكم بخاصة واحدة مع تكررها ابدا
فاذا نسخت التلاوة وجب ما كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وجب
هو نسخ للدوام وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في
الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا بقاء احدهما من دون الاخر يوقع في الجهل
لايهامه اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها ويرفع الفائدة عن القرآن
لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يحصل اصلا او قصد ولكن من غير ذلك
اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى
ورد بالمنع للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه منتف مع الدليل الدال على بقاء التلاوة
او الحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع
الفائدة فكذلك لا نسلم بقاء التلاوة كونه قرآنا يتلى للثواب وكونه معجزا بفصاحة
لفظه مع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد يقرر هذا الاحتجاج على وجه
يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللحاكين ويؤخذ مما سبق
تقريره جوابا

مسألة ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والاحاد
كل بمثله اتفاقا ولا خلاف فيه الا ممن منع النسخ مطلقا ومن منعه في القرآن فيجوز
نسخ القرآن بالقرآن كما تقدم والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عن بن وقد
مثله القرشي بنسخ المتعة وبنسخ الكلام في الصلاة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو
حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لافادة كنت نهيتكم ان
النهي كان من السنة وكنسخ نكاح المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومس الذكر
وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز
نسخ السنة متواترة كانت او احادية بالقرآن عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم
اهله ليلا بعد النوم او صلاة العشاء بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الآية وكالتوجه

الى بيت المقدس فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانه اي الاضعف ان كان الاحاد فظاهر جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة لان جواز نسخه بالتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه ولذا اقدمه معاذ ولما بيناه من صورة الوقوع قيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن او يثبت المنسوخ بشرائع من قبلنا او بقرآن نسخ تلاوته قلنا لو فتح ذلك لما صح اجماع العلماء على صحة الحكم بناسخية نص علم تأخره عما نافاه لاحتماله وشرائع من قبلنا معتبرة بالعرف وهم لم ينقلوه الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنا بل سنة لانه وحي غير متلو ولذا لا تجوز الصلوة ومن ذلك مصالحة الرسول صلى الله عليه وسلم اهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الاية او كان الاضعف هو المتواتر والاقوى الكتاب فلا اقل من الجواز لنسخه بالكتاب للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع

وصل يمتنع نسخ السنة معلومة كانت او مظنونة بالقرآن وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار وتنزه اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله ولكنه لما رأى المسألة تضعف على النظر جعله نزلا آخر حسب ما يتحمله كتبهم اي كلامه وجمهور المتأخرين من الشافعية تأولوا كلامه بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن ائمة الزيدية من ذهب الى ذلك وذلك لدليل المتمسكين لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فيجب ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبينا لا رافعا والنسخ رفع لا بيان قلنا البيان معناه التبليغ لانه اظهار سلمنا فالنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم كما سبق في صدر الباب سلمنا فاين نفيه اي النسخ لانها انما تدل على كونه مبينا في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا في الجملة سلمنا العموم فلم لا يكون مبينا باعتبار ما ثبت من الاحكام ناسخا لها باعتبار ما ارتفع منها وقد تقرر الاحتجاج بهذه الاية على وجه اخر حاصله ان الاية تدل على ان السنة تبين القرآن لانه عليه الصلوة والسلام انما يكون مبينا بها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القرآن وهو محال وحاصل الجواب منع اختصاص تبيينه بالسنة لجواز ان يكون مبينا بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعا والجمهور من ائمة الزيدية

وبعضهم

يوهم ان ذلك ممنوع عنه او ثابت العدم من صح ... بالقرآن ... عمر جلال

... عمر جلال

وغيرهم على جواز نسخ القرآن بالمتواتر من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة وهو مروي عن بعض ائمة الزيدية واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابي حامد الاسفرايني وهو مقتضى كلام [illegible] من ائمة الزيدية وتأول مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله لانه معلوم متأخر زمنا موجب على المكلفين اتباعه ولا مانع من معرفة كون حكمه مصلحة بالقرآن ومعرفة كونه بعد مصلحة بالسنة قيل في الاحتجاج لنا تعيين سمعا قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين احدهما ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نأت والضمير هو فيجب انه لا ينسخ الا بما يأتي به الله وهو القرآن قلنا المراد من قوله نأت بخير منها او مثلها الحكم وهو خير او مثل في حق المكلف حكمه او ثوابا سلمنا فغير الناسخ اذ لا يمتنع ان يكون المراد بالاية على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ اية انزل اية اخرى مثلها او خيرا منها وان لم يكن هي الناسخة للاولى بل يكون الناسخ لها امرا اخر سلمنا في التلاوة يعني لا يكون المراد في الاية نسخ التلاوة فاذا نسخ تعالى تلاوة اية بدلها باية تلاوتها خير في الثواب او مثل وقوله الضمير لله في نأت لا يمنع النسخ بالسنة لان الكتاب والسنة جميعا من عند الله قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان لم يكن المراد لا اضع لفظا لم ينزل مكان ما انزل واما المانعون عقلا فاحتجوا بان تجويزه يؤدي الى التنفير عن الانبياء وعن ما جاءوا به من حيث يجوز ان يأتوا من عند انفسهم بما يرفع حكم ما جاء من عند الله وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي قلنا قيام الدلالة على بعثتهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الامة مصالحها الشرعية وعلى ان كل ما جاء به من عند الله وعلى انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير والجمهور ايضا على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالاحاد التي لا تفيد القطع بالقرآن لان القاطع لا يقابله المظنون وذهب متأخرو الحنفية الى جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل من اخر فمن حيث بيانه

يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط التواتر فجاز
التوسط بينهما عملا بالجهتين وفيه انه لا واسطة بين العلم والظن وقبضه وجوابان
المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع ان نسخ القرآن بالآحاد جائز غير واقع
وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله البصري الى جوازه في عصره
عليه الصلوة والسلام لا بعده وانقهم الامام يحيى بن حمزة من ائمة الزيدية عليهم السلام
على ذلك لانه قد بحث اهل قبا وبعث الآحاد الى الآفاق وغيرهما وللاجماع
على النسخ فيما بعده الى الظهور المخالف وذهب جمع من الظاهرية الى جوازه ووقوعه
لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص في الاعيان
وهذا تخصيص في الازمان واجيب بالفرق بان التخصيص بيان وجمع
بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا انه وقع والوقوع فرع
الجواز بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاستداروا في قبا
بخبر الواحد ولم ينكر عليه السلام وانه عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ مطلق
الاحكام حتى ما نسخ متواترا ولكان ونسخ الوصية للوالدين والاقربين لقوله
عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث ونسخ قوله لا يحل لك النساء من بعد بقول
عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حتى احل الله له ان
يتزوج من شاء من النساء ما شاء ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
الآية بنهيه عن اكل كل ذي ناب واجيب عن الاول بان خبر الواحد
افاد القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه السلام بالقرب منه في مثلها قرينة
صدقه عادة وعن الثاني بمنع بعثه للآحاد بما ينسخ قاطعا لظهوره اسقاط الناسخ
والمنسوخ في حق الناس عنه علم وكونها بتبليغ الآحاد ولو سلم فلحصول العلم
بقرينة الحال وعن الثالث بان الخبر معلوم لتلقي الامة بالقبول روى البخاري
عن الحسن قال كانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية
للاقربين الذين لا يرثون ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واليه انتهى قول العلماء واجماعهم في قديم الدهر و
حديثه ولو سلم فالنسخ باية الميراث كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث انما
دل على ان اية الميراث متاخرة وانه لا يجتمع في المال الحقان للمذكورين بان الله قد
اعطى كل ذي حق حقه والوجهان في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اشعار بانه

تعالى تولى بيان ما لكل ذي حق حقه من الاقارب بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفة
مقاديره كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا واوضح ذلك الاشعار
بالحديث ويجوز ان تعتبر انصباء الاقارب كان مفوضا الينا لانه المفهوم من قوله
تعالى بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدرة في الآية والمقدرة تنافي المفوضة فنسخها
وعن الرابع بان قوله تعالى من بعد يقتضي الحكم محكم في التابيد والحديث غير
صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله انا احللنا لك ازواجك الآية وقولها احل ظاهر في انه
بالكتاب وعن الخامس بان المعنى لا اجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه
ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ **مسألة** الجمهور على ان **الاجماع لا
ينسخ** اي لا يكون منسوخا وحكى القرشي في عقده الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابراهيم
في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي عبد الله
البصري نظر احتج الجمهور بقوله **ولا ناسخه** المقدر **اما قاطع فيكون الاجماع
خطأ** لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه ان كان نصا فهو متقدم على الاجماع
لكونه لا ينعقد في حيوته صلى الله عليه وعلى آله وسلم والاجماع لا ينعقد على خلاف النص
القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع والا لزم
ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضرورة سواء كان سنده ظنيا او قطعيا ولما
امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الآخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده
على الخطأ وانه محال **واما ظني** والظني **لا يقابله** اي لا يقابل الاجماع على تقديم
القاطع على المظنون هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان
ظنيا فالحجة ما تأمله وللتلميح قوله **ولا رتفاع النسخ بارتفاع الوحي** بموته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم والاجماع لا ينعقد الا بعده عليه الصلوة والسلام لان قولهم في زمانه
من دونه لاغ ونسخ قوله او تعرير الحجة في قوله او تقريره لا في قولهم فاذا انعقد الاجماع
بعده لم يكن نسخه بكتاب ولا سنة لحدثهما بعد وفاته ولا بالاجماع لانه ان كان
لا عن دليل فخطأ او عن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا والناسخ
لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة الاجماع مع ان المعتد به معارض للمعتد
باصله فيلزم تقديمه وهو باطل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بالنسخ **الاجماع** من الامة
على قولين يجوز الاخذ بهما طائفة والاخرى لنا قبل **اجماع** منا لكل **على انه اجتهادية**
وعلى المجتهد المصير الى ما ادى اليه اجتهاده منهما وللمقلد الاخذ بايهما شاء ثم انه يجوز

للاجماع الاول حينئذ على احدهما ناسخ فالاجماع كانت على احد القولين للاجماع
لابطاله الجواز الذي اقتضاه قلنا لا نسلم ان الاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ما
تقول به وتنفي الاخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من
القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع الاول من الاولين على جواز الاجتهاد
فيما اختلفوا فيه مشروط بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد والاجماع على ان الاجتهاد بخلاف
القاطع لا يجوز والجمهور على انه لا ينسخ اي لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع
على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لانه هو الناسخ وذلك لانه اي الاجماع الناسخ اما عن
مستند نصا ناسخا به لان الاجماع او لا عنه فالاول اما قاطع الى اخره اي الى
اخر الدليل المذكور في منتوجيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان
الاول قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع خطأ والاجماع معصوم عن الخطأ وان كان
ظنيا لم يعتمد الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادة الظن وبعد
سبق معارضته بالقاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفعه بيان انتفاء ذلك
رفع فلا نسخ فان قيل الثابت بالظني قبل انعقاد الاجماع اذا رفع به صار ناسخا كارتفاع
الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف قلنا انعقاد الاجماع على
خلافه يدل على بطلان الظني من اصله وعلى خطأ العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع
الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالمتن القطعي فان العامل بالظني قبل سماعه بالقطعي
مصيب وقوله ولنا نقدم حجة اخرى على الجمهور وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع
معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منهما فاوجدناه مما
يخالفهما حكمنا بتضمنه الناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل وقيل انه يجوز ان ينسخ
اي يكون ناسخا لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار
وابن ابان وابي الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل عن التابع
وفي نسبه هذا القول الى ابي عبد الله البصري نظر لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكى
عنه المنع من النسخ به وهو مذهب شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان
ونفر تابعوه واما صاحب الفصول التابع من تاخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بما
عيره فلا يكون ناسخا له ولا منسوخا به وحجه القائلين بالجواز ما اشار اليه بقوله
لما تقدم من حدوث الاجماع بعد الاختلاف بعدما وجوابا فلا نطول باعادته
مسئلة اختلف في نسخ القياس بمعنى ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز

ما الاجماع

نسخه به لتبدل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه اقوال اولها
المنع وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من
غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي
والظني وغير ذلك وثانيها الجواز من غير فرق كذلك ونسب هذا القول
الى ابن عباس ابن سريج من الشافعية وغيره وقوله مطلقا راجع الى القولين معا
كما جناه وثالثها الجواز في القياس الظني لا القطعي رواه السيد في الفصول
اللولوء عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه قولان احدهما المنع مطلقا
وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وعلى اله
لو نص على ان علة تحريم البر هما الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص
في تحريم الارز فكما جاز ان يحرم الارز بنص ثم ينسخه جاز ان ينسخ عنا تحريم
المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البر وهذا ما صار اليه
كثير من الحنابلة كابي الخطاب وغيره واختاره الابهري من كون ما علته منصوصة
كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد
القياس ورابعها جواز نسخه في عصره عليه السلام لا بعد وفاته صلى الله عليه
وعلى اله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري والرازي وانما يجوز
نسخه في عصره صلى الله عليه عند مقارنة بما قوى من نص او قياس اما بالنص فكما
اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه
بامارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز
متفاضلا واما بالقياس فبان تكون المسئلة بحالها الا ان الرسول عليه الصلوة والسلام
نص على اباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علته كونه مأكولا
بامارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة الاصل تحريم البر هي الكيل
فيلزم من ذلك قياس الارز على ذلك المأكول واما القياس الثابت بعد وفاته
عليه السلام فلا ينسخ نسخه بنص كتاب او سنة متجددة لتعذر ذلك بعده عليه الصلوة
والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفاء ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان
زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع
والقياس الاقوى وكذا المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط
وهذا ما اخا حاصله الى انه يجوز في عصره صلى الله عليه وعلى اله وسلم بقطعي سوا

في القطعية وهو ان يكون نسخه بالقطعي اذا كان النسخ بالقطعي
كان نصا او قياسا قطعيا بان تكون جميع مقدماته قطعيه وذهب الغزالي في فضوله
المنسوخ قياسا قطعيا بان تكون جميع مقدماته قطعيه وذهب الغزالي في فضوله
هذا القول الى الشافعيه واما بعده عليه الصلوة والسلام فلا نسخ وان ذهب الى
هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه
فانه وان كان متعبدا بظنه في رفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون
نسخا متجددا بل تبين انه كان منسوخا والفرق بين الامرين غير خفي وذهب
البيضاوي الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس الاقوى خاصة احتج القائل بالمذهب
الاول وهو المنع على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض
سواء كان اقوى او مساويا فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من اصله سواء
قيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد لان القياس الذي يظهر للمجتهد بعد
لا بد ان يكون معتبرا في عصر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والا لم يكن شرعيا
قلنا ما ذكرتم منقوض بالاتحاد لان شرط العمل بها عدم ظهور معارض
راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح فان قيل ناسخ الاتحاد متراخ
فلا يكون ثابتا في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا
فلا يصدق اذا وجد الناسخ انه زال شرط العمل لان زوال الشيء مسبوق ببقيه
قلنا وناسخ القياس ايضا يجب تاخيه عن اصله وتراخيه عن اصله يستلزم
تراخيه عن حكمه للاتفاق على انه مظهر للحكم لا مثبت له فيكونان سواء احتج
الاخرون وهم القائلون بالجواز مطلقا والمفصلون اما المجوزون على الاطلاق
فلهم مقامان احدهما دليله ان القياس في جواز نسخ حكمه كغيره من الادلة الشرعية
في ذلك فيجوز نسخه باقوى منه ومثله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه بوجه من الوجوه
الثلاثه واما المفصلون فلكل منهم مقامان احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق
وثانيهما مقام المنع وقد اشار الى متمسك كل منهم فيما منعه فقال ثانيهم
والمتعلقان لا يتعارضان والظني ساقط يعني ان ثاني الاخرين وهم القائلون
بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره حجتهم في جواز ما يجوز
فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لا يجوز ان يكون ناسخه
قطعيا لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني مع القطعي ساقط والاحكام
انا نثبت بها قلنا نختار انه ينسخ بالقطعي ولكن القطعيان لا يتعارضان قلنا

مسلم ولكنه لا تعارض مع التاريخ الذي لا يعرف النسخ الا به فالتعارض بين
الشيئين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ واردا عن الشارع بعد
امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فانتفى التناقض احتج ثالثهم اي
ثالث الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره عليه السلام بنص او قياس اقوى والمنع بعد
لقيام المانع بقوله وارتفع النسخ بارتفاع الوحي فلا يصح نسخه بكتاب او سنة متجددين
ولا بغيرهما كما سبق قلنا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه غير مفيد
للاتفاق على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز على الاطلاق
لا يقولون بان الحكم المستفاد من القياس لو وقع بعده صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انما ثبت به واستقر الى ظهور الناسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل
وانما يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله فتحريم بيع الارز متفاضلا مقارن
لتحريم بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس او لا واذا ورد بعد
ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان ناسخا لقياسه على البر فاذا قاس
قايس في سائر الاعصار على البر لعدم اطلاعه على الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من
بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد صحته وثم لم يكن من النسخ بعده صلى الله
عليه وعلى آله وسلم في شيء هذا مع عرفان تاخر الناسخ عن اصل المنسوخ والا فان كان معارض
القياس نصا او قياسا واضحا حملناه على انه قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام
على الخاص مع جهل التاريخ احتج رابعهم يعني رابع الاخرين وهو القائل
بجوازه في عصره صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا كان الناسخ قطعيا لقياس قطعي والمنع في
الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه وعلى آله وسلم لقيام المنع كمن او كالمانع
مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي بعده صلى الله عليه وعلى آله وسلم كحجة ثالثهم
وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في حياته و
بعده صلى الله عليه وعلى آله وسلم كحجة المانعين مطلقا والجواب كالجواب احتج
خامسهم وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من ان الحكم
المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعيه فيجوز نسخه كما جاز نسخها ولكنه اذا كان
الناسخ له غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع ومن
شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على
خلافه زال لزوال شرطه ودوام المشروط لدوام الشرط لا يسمى نسخا وغير

القياس الاقوى اما مساوٍ او مرجوح والكل ممتنع فقط اما المساوي فلامتناع
الترجيح من دون مرجح وسقوط الاقل لزوال شرطه لا للنسخ لان شرط العمل بالقياس
عدم ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقدم المرجوح على الراجح
قلنا يجوز نسخه بالنص ولا انا لا نمنع التاريخ المفيد لتاريخ النص الناسخ عن
اصل القياس مدة تمنع العمل بالقياس المنسوخ كما سبق قريبا ولو كان النص يزيل
القياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس الاقوى لان من شرط
صحة القياس ان لا يخالف قياسا اقوى ايضا واختلف في نسخه يعني في نسخ القياس
لغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو قول
الامامين ابي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن
عامة الفقهاء والمتكلمين فلا ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض
القياس عند وجوده واما القياس فلان تعقبه يستلزم تقدم اصله فيكون تخصيص علته الاخرى
كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مترجحا والا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم
واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي العباس بن سريج من الشافعية فاذا صح قياس متاخر
فالمتاخر شرعية حكم اصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او سوى حكمهما
وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتاخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل
لا على حكم الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد يكون علته مستنبطة فيكون
النص على الحكم انما نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها الجواز في
الجلي فيجوز ان ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الفقيه
وهو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن سريج والقول الاخير القائل
بالجواز مطلقا وحكاه الاستاذ ابو منصور عن ابي القاسم الانماطي ورابعها الجواز
في القطعي لمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعيا مثله سواء كان نصا او قياسا
وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اما ما وجد بعد زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ حينئذ
قلنا نتبين به ان مخالفه كان منسوخا وخامسها الجواز في الجلي الخفي وهو
مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم وفي المسألة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ
القياس الا قياسا مثله نقله البرماوي عن بعض الشافعية ورجحه
وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ ومساواته للمنسوخ فيكون قولا مغايرا

لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين بن القطان وغيره عن ابي القاسم
الانماطي ان القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة
تنسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير وهو اختيار
الباجي والآمدي وغيرهما **مسألة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم
الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه
مع اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى والاصل وهو ملزوم المفهوم دون
الاخر فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التأفيف وعكسه او لا يجوز شيء من ذلك
او يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى دون
اصلها ولا الاصل دون فحواه اللهم الا ان يكون بقاء الفحوى بدليل آخر غير المنسوخ
فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب ابي الحسين البصري والاكثرين وثانيها الجواز
مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل ويبقى الآخر وهذا مروي عن القاضي
عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب السبكي في جمعه وثالثها الجواز في الاصل يعني
يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب
وغيره ورابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الاولى والا فيهما يعني انه يجوز
نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى في معنى الاولى
وان لم تكن الفحوى اولى بل كانت مساوية جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى
مع بقاء الآخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة والشيخ احمد الرصاص وخامسها
في الفحوى مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل آخر وهذا اختيار
الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي رحمه الله تعالى • اصح الاول وهو القائل بالمنع
فيهما بان تحريم الضرب لازم لتحريم التأفيف والا لم يعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم
الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي الملزوم والتابع والا
لزم ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وانه يرفع حقيقة اللزوم و
التبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع
ارتفع تابعه والا لم يكن تابعا قلنا دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام و
المعتبر في الدلالة الالتزامية عند علماء البيان هو الانتقال من الملزوم الى
اللازم في الجملة فهو اذن لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك من اللازم والملزوم
حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم سلمنا فعند الاطلاق يعني لو سلم ان اللزوم

هنا معنى الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما
اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما
للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم
الضرب كان مصرحا بانتفائه فلا يكون لازما والتبعية في الدلالة وهي باقية
يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه
فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا ان الضرب انما كان
حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو
تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع
احتج الثاني وهو القائل بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان
متغايرتان ولا لزوم بينهما حكما لتحقق امتناع الانفكاك بينهما وغايته ما بينهما
اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون
الآخر واجيب بانه لو لم يكن بين الاصل وفحواه الا اللزوم في الجملة
للزوم ان لا يكون الحكم ثابتا فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية شرطه عند
البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم
بينهما كليا لما جاز التنصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل
قوله تعالى ولا تقل لهما أف ان قيل في مقام [زعما ان] التعظيم امتنع التنصيص [بنقيض]
المفهوم والا لزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا [نص]
التنصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره
في آخر كما تقدم في نسخ القياس فلا يلزم من قوله مثل ولا تقل لهما اف في مقام [التعظيم]
ان يمتنع اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت [آخر]
لتحريم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك
واما حجج المذاهب الاخر فبيان انها على ما بين الحجتين فلا يطول بتفصيلها
وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به [اما نسخه] فيجوز نسخه مع اصله
او لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم [انما]
الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب [الغسل]
مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون [مفهوم]
المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين قال واظهرها عدم الجواز لانه انما يدل

اي بمفهوم قوله صلى الله عليه وآله وسلم

على

على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تاثير ذلك القيد بطل
ما يبتنى عليه واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني
والقاضي عبد الوهاب لان النص دائما اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى و
اختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والهنادي
بناء على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفة
او نحو ذلك والله اعلم

مسئلة

اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم
الاصل فذهب بعض الحنفية الى بقائه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما اراد
بقوله نسخ حكم الاصل يرفع حكم الفرع ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى انتهاء
ارتفاعه بعد كونه ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال بزوال
علته احتج الاكثرون بقوله لخروج العلة عن الاعتبار يعني ان نسخ الاصل
يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في
الاصل وانما يثبت الفرع بالعلة فلو لم ينتف بانتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل قيل
في الاحتجاج للقائلين بالبقاء الفرع تابع للدلالة لا للحكم كما في الفحوى قلنا بل
تابع للدلالة مع الحكمة ولا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل حدث معه
انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقائه
بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف
انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما تكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف غايته في ايجاب
التعظيم والمنع عن الايذاء فيستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر انواع الايذاء
فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف اعلى واخص وانتفاء الاعلى والاخص
لا يوجب انتفاء الادنى والاعم

مسئلة

اتفق الكل على ان الزيادة
اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا
ما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية ان زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس
تكون نسخا لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت
بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى والجمهور على انها ليست نسخا
لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى وابطال وصف الوسطى لا يبطلها اي الصلاة
الموصوفة بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل [صفة]
الوسطى وليس حكما شرعيا اما زيادة شطر اي جزء كزيادة ركعة في الصبح وزيادة

بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا تكون في تلك الغاية فلا يستتبع سائر انواع الايذاء صح

التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف او زيادة شرط كزيادة
وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف او رفع
مفهوم مخالفة كايجاب الزكاة في المعلوفة بعد نفي السائمة قيل ان الزيادة نسخ
في الاولين اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية وقيل
انما نسخ في الثالث وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه في المجزي والفصول
لبعض الشافعية وقيل ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه مطلقا سواء كانت الزيادة
في شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين
ابي علي وابي هاشم وقيل ان المزيد نسخ ان غير الاصل المزيد عليه تغييرا شرعيا
بان صار كالعدم ووجب استئنافه كزيادة ركعة والا فلا كالتغريب والعشرين
وهذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي
وزاد بعضهم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال او خير في ثالث من امور
بعد ان خير في اثنين منها كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم
فان زيادة الاطعام يكون ناسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم لا كزيادة
عشرين في حد القذف وزيادة التغريب في حد البكرين فانه لا يكون ناسخا عنده
هو لانه لا يلزم من زيادتهما استئناف الحدين وانما يلزم ضمهما اليهما وعند
القاضي عبد الجبار ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون ناسخا لها مع ان
زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استئنافها به فهو وارد عليه و
ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى ان الزيادة ان غيرت حكم
المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا فزيادة العشرين والتغريب في الحدين
وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق
في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار يكون نسخا لان الحد قبل الزيادة
كان حدا كاملا في الشرع مجزئا لمن وجب عليه اقامته ويتعلق بحد القذف ايضا
حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي حكم ذلك وهكذا الكلام في الشاهد
واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وفي النية
والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزئا من دونها ومثال
ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ لان ايجاب ستر الفخذ
يقتضي ايجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم يتغير المزيد عليه في المستقبل

هذا

هذا معظم الخلاف في هذه المسألة والضابط المراعى عند الجميع ان الناسخ
رافع الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات والنافون لكون الزيادة نسخا
على الاطلاق يحتجون بان حكم المزيد عليه باق وانا لنقطع بالركعتين ووجوبهما
واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون
على الاطلاق يحتجون بان الزيادة قد رفعت حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه
من دون الزيادة في الركعتين والجلد والطهارة والمطلق اذا قيد بناء على
ان الاجزاء حكم شرعي واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان نذكر مختارات
اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في
زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان
مفهومه لحد [illegible] كان المنع من الزيادة مستفادا من جهة
الشرع فاذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام
في ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد نفي السائمة وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين
بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وتقييد المطلق وتخصيص
العام فنسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة فرافعة لاجزاء المزيد عليه
فمن جعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لم يجعله شرعيا فلا نسخ
عنده الا ان يتردد انه لا تقطع بزيادة الركعة تحريما الثابت بشرعية الاقتصار على
الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لقبح الاخلال بالمعين ومثله
الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي لانه متفرع
على ايجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا
واجيب بمنع تفرعه عن ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال
عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولئن قال الدواري رحمه الله الاجود ان قبح
الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب الثلاث من جهة الكفارة وعدم
ايجاب الرابعة وواحدهما لا يكفي في التأثير في قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعيا
لان ايجاب الثلاث هو الطارئ والمتعقب له قبح الاخلال فتعلق به للمقارنة ولانه
اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم واما زيادة شرط الصلاة كأن
يرد الامر بها مطلقا عن شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا
به ثم يزاد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزاء حكما عقليا

والمتفرع

او شرعيا وان سقط احد ما فنسخ له يعني انه اذا انتقص شطر العباده او شرطها
صرنسخ لذلك الناقص بلاخلاف قيل وهو ايضا نسخ للباقي وهو العباده
المستوعي جزوها او شرطها وقيل انه يكون نسخا للباقي الا الشطر اي الجزء فاذا سقط جزو
من العباده كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهاره
والنيه والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل
كلام السيد ابو طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط
واعلم انها قد اختلفت كلمتهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين
في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل ونقل عن القاضي عبد الجبار
الحاق الشرط المتصل بالجزء فقال بانه نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلاه
وكلام ابو طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل وبين الشرط
من الجزء بان الشرط ما يجب تقديمه واستصحابه في جميع العباده كالطهاره واستقبال
القبله وستر العوره والنيه في حكم المستصحبه لكونها مؤثره في جملة العباده مكانت
شرطا لا جزءا والجزء ما لا يصح تقديمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود
وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبله لم يوجب نسخ الصلوه بالاجماع والمختار
وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام والامام يحيى بن حمزه
والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص
ان النقص لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنقوص جزءا او شرطا لنا في الاحتجاج
لمذهب الجمهور ان نقص جزء العباده او شرطها لو استلزم نسخ الباقي الذي هو العباده
المنسوخ بعضها او شرطها لكان يفتقر ثبوته يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء
على ان المضاف محذوف الى دليل ثان غير الدليل الاول لان المفروض ان الحكم
الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل
ثان قيل في الاحتجاج للآخر قلنا ثبت التحريم بعد النفي يعني انه قد ثبت تحريم فعل
الباقي بعد النقص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الفعل
او وجوبه من دون المنقوص ولا نعني بالنسخ الا ذلك قلنا معنى التحريم منه للباقي
من دون المنقوص وجوبه يعني وجوب المنقوص مع وجوب الباقي لا معنى له
الا ذلك ونقضه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي ولا
يستلزم ذلك الافتقار وجوبه الى دليل وهو باطل كما تقدم والقائس فيهما قول

محـ
عبارة المنهاج للامام المهدي ع حيث يكون المزيد قطعيا ثابتا باجماع او خبر صحيح متواتر فمنسوخ

حكم الواجب مع عدم الاصل وعدم قبوله يعني ان فائدة الخلاف في الطرفين
وهما النسخ بالزياده والنسخ بالنقصان العمل باخبار الاحاد اذا قضت بزياده او
نقصان فيما اقتضاه القرآن كزياده التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزياده اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه وعلى آله
قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ
والمشهور عند الحنفية كالمعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى اعلم

الفصل الخامس من مقاصد هذا الكتاب

في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعلت
هذه متصله بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس اخر الادله الشرعية
المتفق عليها والمبني عليها اكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقله لما فيها من الاختلاف
وقلة ما ينبني عليها من الاحكام والقياس في اللغة مصدر قايس تقول قايسته
بالشي مقايسة وقياسا اذا قدرته وحذوته به وسويته عليه وهو يتعدى بالباء
كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البنا والحمل
والقياس في اصطلاح الاصوليين والفقها هو الحاق معلوم بمعلوم في حكمه شرعي
كان اثباتا او نفيا للاشتراك في العله سوا كانت صفة او حكما مثبته او
منفية فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل و
المراد حكم الذهن بكون امر كامر سواء كان ذلك الحكم قطعيا او ظنيا وقد
علم من هذا التعريف اركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع لتضمنه اياها وستاتي ان شاء الله تعالى فمعلوم الاول
مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم متعلق العلم المصطلح
والاعتقاد والظن فان الفقها كثيرا ما يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وعبر به
لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والا
صل لما في التعبير بهما من ايهام الدور وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات
الفرع والاصل اعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس
انما هو وصفا الفرعيه والاصليه وقوله في حكمه اشاره الى الركن الثالث اعني حكم
الاصل والمراد من الحاقه الحكم للفرع بالاصل في حكم الاصل ان يثبت له مثل حكمه

لا غير حكمه لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين والاوصاف لا يتصور انتقالها من
محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك
في العلة واحترز بذلك عن الحاق مجهول بمعلوم في حكمه لا للاشتراك في العلة بل
لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا **ومنه قياس الدلالة لتضمنها** خصه
بالذكر دفعا لتوهم كون الحد لا يشمله لان قياس الدلالة مما لا يكون الجامع المصرح
به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد
بل كونه دليلا عليها لتلازمهما وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة
الملازمة للشدة المطربة فيثبت كون الحد شاملا له بقوله لتضمنها يعني لتضمن العلة
الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة
في الشدة المطربة **والعكس بملازمة** الى آخره اشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض
بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لانه
حمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته
فيه مثاله قول اصحابنا الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب
بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم يجب بغير نذر فالاصل الصلوة
والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف يعني انها ليست
شرطا في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب
الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلته وجوبه بالنذر فانه قد جعل
وعلة مثال آخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم تصح
عليها لم تكن نفلا والاصل صلوة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل
وعلة عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلة صحته على الراحلة وهذا
الاعتراض مدفوع بان قياس العكس بملازمة يعني انه قياس استثنائي مشتمل على
ملازمة واستثناء وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف
شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فكان
شرطا على الاطلاق **والقياس** انما هو **لبيانها** يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة
لابد من بيانها بالدليل فيثبت بان ما لا يكون شرطا لا يصير شرطا له بالنذر قياسا
على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تكن شرطا له بالنذر فاشتمل قياس العكس
على الملازمة وعلى العكس القياس المحدود والذي لبيانها فانه ان اراد المعترض حدود

القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد وذلك لان
الاشتراك في العلة والاستواء في الحكم **حاصل** على التقدير فانه على تقدير
عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم انه لا يشترط في حالة النذر كما ان
الصلوة لا تشترط في صحته مع النذر فقد ثبت عدم شرطية الصوم بالنذر على
عدم شرطية الصلوة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق
والاخر على تقدير ان يكون الصوم غير شرط في الواقع **فهو** بهذا الاعتبار
داخل في حد القياس **دونها** يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف
لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله بن
من اصحابنا وغيره الى ان ما يسمى قياس العكس ليس قياسا لمخالفته لطريقة القياس
قال ابن ربيع ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة المفارقة التي
اثبتها بعض المتكلمين وتحريره ان الصوم والصلوة اشتركا في كونهما عبادة
وافترقا في وجوب النذر في الاعتكاف فلابد من فارق وليس الا ان الصوم
يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وحينئذ لا يرد على القياس لخروجه
عنه **مسئلة** اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية
واختلفوا **في التعبد** في الشرعية على اقوال فمنها **الوجوب عقلا وسمعا** يعني
ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا المنصور بالله
وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وجنيد والقفال ومنها قوله **او سمعا** يعني
ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل انما هو مجوز للتعبد به
لا موجب وهذا مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين
من العدلية وغيرهم **ومنها المنع** من التعبد به **كذلك** يعني اما عقلا وسمعا
واما سمعا فقط فهذان القولان المانعين فالاول للامامية والنظام في رواية
وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
والثاني للظاهرية والقاساني والنهرواني والنظام في رواية وهؤلاء
فريقان فقائل بانه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فيجب الامتناع
من العمل وقائل بالتمسك في نفيه بالكتاب والسنة احتج **الموجب عقلا** بانه
لولاه اي القياس وكونه دليلا شرعيا **لخلت وقائع** كثيرة من الاحكام اما
الملازمة فلان النص لا يفي بتناوله لكل الاحكام لتناهي النصوص وعدم

تناهي الاحكام لتجدد الوقايع التي هي محال الاحكام واما بطلان اللازم
فلان خلو الكثير من الوقايع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل
مع ان الانبياء عليهم السلام مامورون بتعميم الاحكام واكمال الدين ورد
بمنع الملازمة لجواز الاستغناء في بعض الوقايع بالعقل فانه حاكم كالشرع
كالعدم والقبيح انما هو خلو الواقعة عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعي واللازم
من نفي القياس انما هو الخلو عن الشرعي لا عن مطلق الحكم وحاصل الدليل العقلي
الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن كون الحكم في الاصل معللاً
بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم
في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل
تقضي باستحالة الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم
مشتمل على ظن الضرر دون المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم
اليقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سبباً في
العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك احتج
الاخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة الشرع دون العقل او معه بالكتاب
والسنة والاجماع فالكتاب كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الدلالة
ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه مشتقاً
من العبور وهو حقيقته في المجاوزة نقلاً واستعمالاً فالقياس اعتبار فيكون مأموراً
به فيكون واجباً وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا
القياس لعدم مناسبته صدر الاية فان ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين مما يصان نظم التنزيل عنه واجيب بان المراد بالاعتبار القدر
المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو معنى المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ
فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الاية لا يناسب القياس
بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه واما السنة
فكقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لابن مسعود اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد
فيهما فاجتهد برايك احتج به الرازي في المحصول والمنتخب وهو ظنية يعني ان
الحجة الماخوذة من الاية والحديث ظنية اما الحديث فواضح واما الاية فلظهور
تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ من الحجج الماخوذة من السنة تصويبه صلى

صلى الله عليه وعلى آله وسلم لمعاذ رواه احمد وابو داود والترمذي وابن عدي
والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة قال
حدثنا اناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى اليمن
قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد
في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال فان لم تجد
في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايي ولا آلو قال فضرب
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول
الله لما يرضاه رسول الله ولاهل الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه
صحيح تلقته ائمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس ابن القاص
في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه يغني عن مجرد الرواية واما الاجماع فقد اشار
اليه بقوله ومثل ما سبق في خبر الاحاد من اجماع الصحابة والتابعين فانه تواتر
عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكرراً ولم ينكر عليهم
احد والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على
حجيته قطعاً فان قيل غايته انه اجماع سكوتي فيكون ظنياً قلنا ليس كل
سكوتي ظنياً ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي بان السكوت في مثله من
الاصول العامة البلوى لا الا وفاق ووفاقهم حجة قاطعة فان قيل هذا انما يفيد
القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من ان المراد
بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا قد افاد القطع بحجية القياس
وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس
رجوعهم الى ابي بكر في قتال مانعي الزكاة وذلك لقياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البدري لابي بكر وقد ورث
ام الام دون ام الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها كله فرجع الى التشريك
بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله ان
هذا اقرب فهي احق بالارث فاعتبر في توريثها الراي ومنه ما رواه مالك والشافعي
بسند صحيح ان عثمان ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها
في مرضه فبتها وانما ذلك بالراي ومنه ما روي ان علياً عليه السلام قال
لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة أرأيت لو اشترك نفر

البدري

في سرقة اكثت نعطعهم قال نعم قال وذلك وهو قياس القتل على السرقة
ومنه ما جاء في الصحيح انه لما قيل لعمر ان سمرة بن اخذ الخمر من تجار اليهود في
العشور وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا
اثمانها قاس الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه
لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر ارى ان نجعلها بمنزلة حد القذف لان الرجل
اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي رواية
مالك عن ثور بن زيد الديلي وعبد الرزاق عن عكرمة اذا شرب سكر واذا
سكر هذى روى ذلك عن الاسيوطي في الفتح الثاني من جمع الجوامع فقاس علي رضي الله عنه
الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته انت علي حرام
على اليمين وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم على الظهار
ومنه كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم فيما ادى
اليك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال و
الاشباه رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروى ان عمر بن الخطاب
امر شريحا بان يقضي بما استبان له من كتاب الله ثم بما استبان له مما يجتمع من سنة رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد
رايه وبوارد حلنا الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار احاد
لو صحت فغايتها الظن والمسئلة قطعية فلا تثبت الا بدليل قطعي قلنا بين
تلك الاخبار الاحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وان كانت
لا يخرج عن تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا لعل العمل
فيما ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسة والاجتهاد انما هو دلالة النصوص الخفية
من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد المتعارضين
على الاخر والنظر في تقرير النفي الاصلي ودلالة الالتزام والاشارة والتنبيه
والايماء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة
بالادلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط قلنا نحن نعلم من سياقها العمل
بها كما في سائر التجريبيات قالوا تلك اقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل
بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه وقع النزاع قلنا

فانه من خرّ شأ الاعتقاد التأثير مع التكرار الالهٰ

النبع

النبطع بحاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كما في الظواهر التي عملوا
بها من الكتاب والسنة فانا نعلم ان العمل بها لظهورها وان احتمل ان عملهم لخصوصيا قا
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن
قالوا القائلون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا قلنا لا يمتنع ذلك
في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقضي بالموافقة فليس استناده الى
بعضهم خاصة بل بعضهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع في امر شرعي وذلك
يدل بطريق عادي على الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان
ولا يدل على عدم الوجود قلنا لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على
نقله لكونه اصلا فيما نعم به البلوى قالوا قد نقل ذم الراي روى عن علي عليه السلام رضي الله عنه
انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن
عمر مثله وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى قال لنبيه صلى الله
3 عليه وعلى اله وسلم لتحكم بين الناس بما اراك الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان
يحكم برايه لجعل ذلك لرسوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعن ابي بكر انه لما سئل عن
الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله قلنا
منقول عمن نقل عنه التوقف بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة
الجمع بينهما والعلم بصحة احدهما من غير اولوية فيجب حمل المذموم على ما كان صادرا
عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا النص والقواعد الشرعية
او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبد نا فيه بالعلم دون الظن
جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل فالمراد من قول علي وعمر
انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك انه ليس كلما اتت به السنن
على ما تقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد عن اعتبار الشرع ومن قول
ابي بكر تفسير القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن
النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم واهل اللغة ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث
وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النص ومن قول ابن مسعود القايس جمعا

بين النقلين واحتج المانع المتعبد به اما عقلا فبان القياس الظني الذي وقع
فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطأ وكل ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل مانع منه
والمقدمتان بينتان قلنا ذلك لا يفيد المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل مما
لا يؤمن فيه الخطأ احالة له واحالة لعقبه وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة
للمكلف لا تحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة دونه وهو ثواب
المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل
آخر على ما قال عليه الصلاة والسلام ثوابك على قدر نصيبك بل غايته ترجيح ترك
سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح آخر والمتعاضد لا احالة فهو نصيب
الدليل في غير محل النزاع سلمنا ان منع العقل عنه احالة له بناء على ان ما يرجح تركه
عقلا يمتنع التعبد به شرعا وهو البعض يعني لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه
الخطأ بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه
راجحا فلا اذ لا يؤمن الخطأ في الترك له فيكون العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب
واما سمعا فلما قيل من ان الشرع منع اتباع الظن فلا يجوز العقل ان يرد
الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن
القوي لكونه صدوقا او لمتانة ديانة وشهادة غير العدول وان كثروا وعلم انهم متصونون
عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة بجماعة اجنبيات فان كل واحدة منهن على
التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن قلنا بل
المعلوم وروده بمتابعة الظن كالامر بظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة في الزنا
ورجلين فيما عداه من موجبات الحد ورجل وامرأتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق
وامرأة واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكرتم انما منع فيه من اتباع الظن
لمانع خاص وهو ان للظنون مراتب خفية غير منضبطة بخفيها فنيطت بمظان ظاهرة
منضبطة فكان ما ذكرتم نقضا للحكمة المستنبطة وسيجيء انه لا يضر ما قيل
من ان الشرع ورد فيه بتفريق المتماثلات وجمع المختلفات وثبوت ذلك في الشرع
يحيله اي القياس وهذا مما احتج به النظام اما الاول فمن تفريق المتماثلات ايجاب
الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير و
الجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت القتل
بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات

التسو

عبارة العضد فانه يختص بما لا يغلب فيه جانب الصواب

وهو من القائلين بالمنع من التعبد عقلا وسمعا ... من منع قراءة القرآن ... ومسه والبث

التسوية بين العمد والخطأ في قتل الصيد في الحج وبين الزنا والردة في القتل
وبين القاتل خطأ والظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته
ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا ما ذكرتم من
ان ثبوت ذلك في الشرع يحيل ذلك القياس ممنوع لان المتعبد بالقياس شرطها
كظهور الجامع علة وربما يفتقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية ما يتوهم جامعا لكونه
جامعا او لموانع كمعارض اقوى في الاصل او الفروع وربما يوجد في تلك المتماثلات
والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء
العلل المختلفة في المحال المختلفة حكما واحدا والعدم منه احرى بالجلالة واضح
لم نذكرها **مسألة** والنص على العلة غير كاف في التعدية اي في القياس
فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون النص عليها اذنا من الشارع في ذلك
القياس المخصوص واعلانا بحجيته وايجابا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس
من اصله وهذا مذهب ائمتنا والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض اهل الظاهر
من بشر وابن حرب
والجعفران وذهب احمد بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن القاص وبعض نفاة
القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض اهل الظاهر الى ان التنصيص
على علة في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدائع
لمذهب الحنفية والذاهبون الى هذا المذهب من نفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم
ينص فيه على العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي الى ان
التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارده بطريق عموم اللفظ لا بالقياس
ومثله نقل اصحابنا عن ابي هاشم والكرخي وكلامهما محتمل للامرين ولهذا حمله الحاكم
ابو سعيد على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وفصل ابو عبد الله
البصري بين ان يكون الحكم المعلل تركا وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا
في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني وانما لم يكن النص على العلة كافيا عند
الاكثرين لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول فان في النفوس الى قبول ما عرفت فيه
الحكم والمصالح اميل ومن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا
يندفع ما احتج به الآخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى
هذا اشار بقوله فلا عبث قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق قلنا لا نسلم
ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس لا يقال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح

كما في شرح المختصر للعضد وهو مبني على تجويز الفقهاء من وجوب الفداء على الخاطئ كما نعم ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطئ ... والاصل البراءة ذكره في البحر وهو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا

عبارة العضد فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا تمتنع اشتراكها في صفات ... واحكام ... كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة لا تمتنع ان توجد في المحال المختلفة حكما واحدا

قال ... صاحب الفصول ...

واذا عمت عمت متعم الاحكام لانه يقال الحلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل
حرمت الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انه مطلق الاسكار لجواز
ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما نعلم فيه من المفسدة الخاصة به
وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون امر
ستانف به واذا مع الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل اولى لا يقال
قيام الاحتمال يستلزم امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر بالقياس
لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين واحتج ابو طالب
لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله
وجب فان علم انه ما يشاركه في علته خرج من كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما
في الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال ولده انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا
دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير
وانه اذا ضاعف ذلك له صار مفسدة ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب
وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض
ولكن ينزل بقدر ما يشاء فحينئذ لا يجوز ان يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا
دلت الدلالة على اثبات القياس فاما من عند ذلك من تعلق المفسدة بجملة عليه
وقوله **وما افادته النعم عرفا ممنوع** اشارة الى شبهة القائلين بكفايته وجوابها وحاصلها
ان ذكر العلة يفيد التعميم بالالحاق عرفا نحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه
مسموم وقول الطبيب لا تاكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم
وكل بارد في وجوب الامتناع والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى
وما ذكرتموه من المثالين انما فهم فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب
وتعويل الاطباء على مطلق الخواص من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام
الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا ندركه وظهور التعميم
فيها فصل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله **وفهمه تركا لقرينة في غير الاحكام**
اشارة الى شبهة البصري وجوابها تقريرها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك
فقط بيان ذلك ان من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه اكل كل مؤذ بخلاف
من تصدق على شخص لفقره او لعلمه او نحو ذلك فانه لا يدل على كل متصف بتلك الصفة
والجواب انا نفهم ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك المؤذي

الحلقات تركون في الطباع وخصوصيته ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام
فانها قد تختص بمحال لها كما تقدم **مسئلة** هو اي القياس ينقسم
باعتبار مدركه الى **عقلي وشرعي** فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من اركانه
كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالبيت ويسمى عند المنطقيين تمثيلا ويعرفونه بانه
تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت
في المشبه به المعلل بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على
الغائب والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا وباعتبار
استجماعه للشرائط الى **صحيح وفاسد** فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الاتية
ان شاء الله تعالى وسواء كان قطعيا او ظنيا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط
وباعتبار قوته الى **قطعي وظني وجلي وخفي** فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته
ووجودها في الفرع من دون تعارض كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد
وهو قليل نادر وقيل ما يوقف على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول
مثلها في الفرع فحينئذ يقع بين الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل مسائل
الضرب على التافيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي
ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيها كما سبق والظني ما يتطرق فيه احد العلوم
او العلمين على اختلاف المعنيين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة
على العبد في سراية العتق في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من اعتق شركا له في عبد
وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبي
في حديث مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم على تركها وهم ابناء عشر فانا نقطع بعدم اعتبار
الشرع المذكورة والانوثة فيهما وان لا فارق بينهما سوى ذلك والخفي ما لم
يقطع بنفي الفارق فيه ومثل الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا
وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان
ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا لثبوته في
الاصل ومثلوه بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها
امور اصطلاحية ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي والمعنى الاول والجلي
وبين الظني بذلك المعنى والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا
من الخفي واما المعنى الثاني لها فالظاهر عدم الفرق وباعتبار جامعه **الى قياس علة**

وجلاً وفي معنى الاصل يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع الى هذه الثلاثة
الاقسام لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق وان كان بذكر الجامع فان
كان المذكور هو العلة صريحا فقياس العلة وان لم يذكر العلة فقياس الدلالة وقياس العلة هو
المصرح بعلته وسواء ثبتت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو
ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته
المشتدة او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم بجامع الاشتراك
في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي هي العلة فوجوده
دليل على وجودها فسمي لذلك قياس دلالة وحاصله اثبات حكم في الفرع لوجود
حكم اخر يوجبهما في الاصل علة واحدة فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه
وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل
والفرع في الموجب الاخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة
وبالعلة على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي ما مثلناه الدية
والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل
وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان
نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما والتحريم والرائحة يوجبهما في الاصل علة واحدة وهي
الاسكار وقد وجب في الفرع احدهما وهو الرائحة فليوجد الاخر وهو التحريم للتلازم
والقياس في معنى الاصل ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف
هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط الذي مر مثاله قصة المواقع اهله في نهار رمضان
بنفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي وبنفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا
وبنفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضانات الاخر وبنفي كون الافساد
بالوقاع فيلحق به افساد الصوم بالاكل عمدا مسئلة والقياس
يجري في الحدود والكفارات عند اصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل
واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها اذ مقاديرها لا يجري
فيها القياس عند الجميع كما صرح به البيضاوي وغيره ولهذا قال المحب ابن الامام عليه السلام
في شرح التجريد في باب تحديد المبيع ايضا فقد ثبت ان مثل هذه المقادير لا
يرجع فيها الا الى التوقيف مع استحالة القياس في الحدود نفسها وقال القاضي زيد
في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير بطريق
١٥١

اثباتها النص والايقاف اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون
لعموم الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصا بغير الحدود والكفارات
بل هو متناول لها بعمومه كغيرها فوجب العمل به فيهما ولاجل عمل علي عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم حين تشاوروا في حد الشارب اخرج ابو حجر عن معمر
عن عقبة قال بعث ابو عبيدة وبرة بن دحية الكلبي الى عمر بن الخطاب ان
الناس قد تتابعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني عنهم
شيئا فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام ارى ان تجعلها بمنزلة حد القذف
ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلدها عمر في المدينة وكتب الى
ابي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك عن ثور بن زيد الديلمي وعبد الرزاق عن
عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق
كثيرة اقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة فكان اجماعا
فعارض دليلا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه وقوله وكونه تعبديا
لا يعقل ممنوع وادرؤا الحدود يعترض خبر الواحد والشهادة اشارة
الى حجتين للحنفية وهو في قيسهم وجوابهما اما الاولى فتقريرها ان في شرع الحدود
والكفارات تعبدا لا يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين ستين
مسكينا مما لا سبيل الى ادراك معناه وتقرير الجواب ان هذا انما يتم لو عم
جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ويجري لاجب
القياس في كل حد وكفارة بل فيما علم معناه دون غيرها واما الثانية فتقريرها
انه روى علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال ادرؤا الحدود
بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا ومسندا
عن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطا في القياس شبهة فيجب ان لا يثبت بها الحدود
وتقرير الجواب انه منقوض نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل
الخلاف شبهة وان الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم
اثباتها باخبار الآحاد وشهادة الشهود والحال انا لا نسلم ان احتمال الخطا شبهة
فان ظهور الظن الغالب لا يبقي شبهة واعلم انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع
جريان القياس في الكفارات واثباتهم الكفارة للاكل والشرب في نهار رمضان بجامع
عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو

وهو الالحاق في ما لغا الفارق والمنكر ما يكون الالحاق فيه بذكر الجامع

عندهم مسمى الاستدلال لا بالقياس وجعلوا له احكاما تخالف احكام القياس
يجوزوا نسخه والنسخ به **والقياس ايضا يجري في الاسباب** عند الجمهور خلافا
للحنفية وابن الحاجب **كذلك** يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة **والوقوع**
يعني وقوع القياس فيها **كقياس المثقل** اذا قتل به في كونه سببا للقصاص **وقياس**
اللواطة وكونها سببا للحد **على الزنا** اذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان
والجامع الايلاج المحرم المشتهى واجيب بمنع الوقوع وان الصورتان المذكورتان
من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليثبتا في الجنايتين اذا الشيئان الاول
القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج المحرم المشتهى وهو يتحد في الاصل
والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو
سلم فانما لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواط
وهم اكثر المخالفين وقد يدفع بان ما ذكر في الجواب يتوجه بنا الى النزاع في العبارة
لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان يسمى بالاستدلال وان القائلين بصحة القياس
في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ومن يعود الى
ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم متعلقا بالسبب
الجامع بين السببين او باحدهما وعلى تقدير صلاحيته ذلك الشرط المشترك بين
الوصفين لان يكون علة للحكم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضا كون
الحكم مستندا اليهما بان يكون المشترك موثرا والوصف معرفا وقوله **واحتج**
النافي باتحاد السبب والحكم انه كان للجامع حكمة او ضابطا لها وجعله دليل المثبت
من هذا القبيل يرفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهة
فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط
الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببية احدهما قياسا على الاخر للقطع
بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام فيكون القياس في
اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم
بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم
تصلح سببا للحكم او توجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الحد بالايلاج
في اللواطة كما في الايلاج في الزنا بجامع تلك الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو
وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد مكان

المفروض ان هناك حكمين الحد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم
يكن اي الامرين فلا جامع بينهما من حكمة او مظنته فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه
لا يجوز وجعلوا ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه
واما الجواب فلما تقدم من انا لا ندعي صحة القياس في الاسباب لا يتعدى
الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من اتحاد
الحكم والسبب لا لعدم توسط الوصفين وهذا واقع في كل صورة وان الذي
يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا في ترتب الجلد عليه بناء على الغصب حيث
قال الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه
على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضي للجلد لا غيره فاحتيج الى القياس ولا خلف
الكتاب والسنة • فان قلت لم يتحقق ثبوت حكم محل يتحقق فيه سببية الوصف الملحق
بعلة باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما نجعله باعتبار الشارع وصفا
اخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبا مرسلا
فلا يعتبر قلنا القياس دليل شرعي فالاثبات به اثبات بالشرع فكان معتبرا
فيه ولو سلم فالمناسب المرسل الملايم معتبر لما يجي من الدليل الدال على اعتباره وقوله
فان سببية الوصف الاول معللة بقدر من الحكمة ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في
الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم
قلنا ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم تكن منوطة بوصف ظاهر منضبط اما
ما كانت حكمته ظاهرة منضبطة او كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي
وقع فيه النزاع • وان القياس ايضا يجري عند الجمهور **في كل جملة من الاحكام الشرعية**
بمعنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا ولا يكفي
النظر في الجمل كالحدود والكفارات والعبادات والمعاملات **فالمقدم** من عموم
الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الجمل دون بعض **ونفاه**
اي نفى جريه في كل جملة من جمل الاحكام **نفاة فيما سبق** فكذا بان في الشرع جملا
لا يجري فيها القياس وهي الحدود والكفارات والرخص والمقدرات والاسباب
والشروط **لا انه يجري في كل فرد** من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس خلافا
لشذوذ فانهم جوزوا جريه في كل فرد بمعنى ان كل من الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك وهو اعانة

الجاني فيما هو متعد وقد فيه كما يجان الغارم لاصلاح ذات البين بالتعرض اليه من الزكوة
والجمع خلافه **اذ منها ما لا يعقل معناه** كضرب الدية على العاقلة والقسامة
وتقطير المقدرات وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بان
المطلوب معنى يختص بمناسبتها وما ذكروه لمن كذلك كما ان معرفة خلو الرحم عن الحمل
هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والمميتة ولكنه غير خاص بها
فالمعنى المختص لكل حكم غير معقول ه قوله **والاستدلال بلزوم التسلسل**
غلط لان الكلام في الجواز اشارة الى ما احتج به الامدي واتباعه حيث قالوا
لو كان كل حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس هو خلاف
المفروض وان لم ينته لزم التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب
توقف كل حكم على القياس ولا ينبغي ان يكون قولا لاحد كيف والقول بذلك يصادم لما
علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان الامدي قد
صرح بان الخلاف في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام فان قيل الدليل قائم
على بعد الجواز ايضا بان ذلك الجواز يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال
محال قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز بيان كل حكم بالقياس توقفه
على القياس لجواز ثبوته بنص او اجماع او استدلال وان امكن بيانه بالقياس واذا
لا يتوقف فلا استحالة تسلسل ولا استحالة ولما فرغ من تحقيق ماهية
القياس واقسامه وما اشعر بكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان اركانه
التي لا يتم الا بها وشرائطها فقال ** **فصل واركانه اربعة**
اركان الشيء اجزاؤه التي لا يحصل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس
المعنى المصدري فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وهو الالحاق وان اريد به مجموعها
مع الحمل والالحاق فالاطلاق حقيقة ونظيره هذا الخلاف في التصديق هل الادعان
بالنسبة الحكمية خاصة ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول
اولها **الاصل وهو المشبه به** الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها **الفرع وهو**
المشبه اي محل الحكم المراد اثباته وانما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل
فناسب ان يذكر عقيبه لما بين الضدين من التلازم في الذهن وثالثها الوصف
الجامع بين الاصل والفرع **وهو وجه الشبه** بينهما ورابعها **حكم الاصل**
هو ما يثبت مثله للفرع **وهو** اي المثل الثابت للفرع **الحكم المثبت** **صالح** يجتمع فيه القياس

ولا يصح ان يجعل من اركان القياس لان عده منها يقتضي توقف القياس عليه والغرض
توقفه على القياس فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم
بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني فان قيل اذا رجح الثاني كما سلف
القياس العلم بالحكم لا نفسه فتعين جعلهما للفرع من اركان القياس لا بمعنى الدور فهلا
قيل بما قاله قلنا ابتدا اجيب بان الحكم في الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه
وان تعدد شخصا لتعدد المحال فان قيل فهلا اطلق ولم يقيد بالاضافة
الى الاصل ليعم الحكمين قلنا انما اضيف اليه لسبقه في الاعتبار فان قيل
حرمت الخمر لاسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ المشبه
بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء
وقيل غير ذلك فذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع
الدال على تحريم الخمر لانه الذي ينبني عليه التحريم وذهب طائفة الى انه هو حكم المحل
التحريم لان الاصل ما ينبني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره
ومن الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر
ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر
امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول
الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا ومحقق ان
الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه
ومردودا اليه وهو ما يتحقق في نفس الخمر واعلم ان النزاع لفظي لامكان اطلاق
الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله واصل الاصل
اصل وكذلك على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا لكن
الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل يطلق على ما
ينبني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان
المعنيان يصدقان على المحل اما الاول فظاهر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله
الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان
المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا
الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل
ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس مرجعه الى الفقهاء وقد تابعهم الاصوليون

فيه الى مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه
علماء الفقها لئلا يتخبط الذهن من الاصطلاحات • واما الفرع فمذهب الاكثرين
انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه
الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به
اصلا سموا المحل الاخر فرعا لكونه مقابله على طريق البيان • ولما كان للقياس شروط
وهي لا تخرج على شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى
الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عقد
ذلك مسئلة فقال **مسئلة** من شروط حكم الاصل شرعيته
اي كونه حكما شرعيا وقوله هنا اشارة الى انه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه
هنا يعني في اصول الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل
شرعي لان المراد بالقياس فيه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي
في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت
اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس
الشرعي حاصلا • ومنها فرعيته فلا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية
لا يستدل به ان يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول الشرائع غير داخل
في حد الاصول • ومنها بقاؤه فلا يجوز ان يكون منسوخا غير ثابت لانه انما يتعدى
الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا نسخ الحكم بالنسخ
لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع • ومنها ثبوته عند القائس
اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان فاسدا مثلا اذا نوى النفل من كان عليه
فريضة الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم
بنية النفل اتى بما امر به فيسقط عنه الفرض كفريضة الحج لم يصح القياس لتضمنه اعترافه
المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بناء الفرع عليه
لانه لا يجوز ان يذكره في معرض التقرير لما خذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع
ما خذا له باثبات الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له
ان يقول الحكم في الاصل معلل بغير ما علت به ولا وجود له في الفرع والظاهر
صدقه لجلالته وكونه اعرف بما خذ امامه او يقول لا يتعين التخطيه في الفرع
مرجحا للنزاع لجواز ان يكون الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف

خطاه في الاصل لم يتبع ذلك في الفرع • ومنها موافقة الخصم على علته اي الاصل
على وجودها فيه فلا يصح قياس اختلف الخصمان في علة حكم اصله بان تعين المستدل
علة فيه والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياسا مركب الاصل لوقوع النظر في
حكم الاصل ولا قياس اختلفا في الوصف الذي علل المستدل اصله به هل له
وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف في وجود الوصف
الجامع وقيل انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الاصل
بناء اي علة غير علة الاخر فيما بينهما ثم ان الاول لانتفائه على الحكم وهو الاصل ضبطا
دون الوصف الذي يعلل به المستدل فيسمى مركب الاصل والثاني انتفاؤه على الوصف
الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة
مثال مركب الاصل ان يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المتوفى عن وفاء ووارث مع السيد فيقول
الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد
والوارث لاجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة
رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفاء هل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول
الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه
الحالة باحد هذين القولين واياما كان فالمستحق معلوم اجابوا بانا نحكم
بموته حرا بمعنى انه يورث لا بمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا
بموته حرا ظني لاختلاف الصحابة والقصاص يندفع بالشبهة فان صحت هذه
العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته في العلة وان بطلت
فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا
منع تقديري اي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي به فلا
ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل لو كانت
هي كونه عبدا فلا يتم القياس • ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة
تعليق الطلاق قبل النكاح قولها القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق
قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي
التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع منتف في الاصل فانه تنجيز في الاصل
فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه انما منع عدم الوقوع

لكونه تخييرا فلو كان تعليقا لما قال به فما ينفك عن منع علة الاصل او منع حكمه
فلا يتم القياس ه قاعدة كل موضع يستدل فيه باتفاق الطرفين يأتي
للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس
محله فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل هي العلة
عينها بل لو قال علتي عين ذلك ولم يحسه سمع منه فلا تثبت العلة عينها الا بنفيه
وبعد الاعتراف ان سلم وجودها ايضا فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل
او حس او شرع فيلزمه القول بوجوبه وترك ما عنده اذا كان مجتهدا الا لو طلبه
بذلك لنفسه لم ينجح المخالفة والمناظر كالناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب
فاذا لزمه العمل عند ظنه به بعد تظافرهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة
مجتهد امامه بظن بطلان دليله واعلم ان هذا انما قدح فيه باجماع الخصمين على
حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن فيه
اجماع اصلا فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقه فيقبل
في الاصح وقيل لا لانتشار الجدال قلنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة
تقبل المنع لعدم انحصار كلام يوجب طول البحث والفرق بان كل حكم شرعي
يستدعي ما يستند عليه الاخر بخلاف المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا يلزم من
كون الانتقال اليه انقطاعا كونه اليها كذلك امر اعتباري انما يصلح لنبأ الاصطلاح
عليه والجواب ان لا نعد الانتقال لاصطلاح الكلام الاول الى اي شيء كان انقطاعا
لان تحمل طول البحث اولى بالتناسب من قطع الكلام قبل ظهور الصواب و منها
استقامة دليله حكم الفرع يعني يشترط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم
الفرع شمولا ظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على الشعير في كونه ربويا فيمتنع
في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام مثلا بمثل قال وكان
اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان الطعام يتناولهما جميعا فيمتنع
القياس وسيجيء ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بلفظه
لذلك وان القيدين مرادان ثم انه انما لا ان المحمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون
العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل او المعترض لا يرى حجة مطلقا او الا في
اقل ما يتناوله كان القياس مفيدا اذ يجوز ان يكون احد الخصمين مخصص بالعادة فيكون

قياس الذرة على الشعير صح اثباته بحيث سلم مفيدا لكون العادة يومئذ تناول
الشعير كما دل عليه اخر الحديث و منها أصليته فلا يجوز ان يكون متفرعا عن
اصل اخر عند الجمهور خلافا للحنابلة و في نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر
فقد روى ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع
الاول مزيد فائدة كان يخالف الثاني الاول من جهات ويوافق من اخر فيظن
ان الجمع بينهما خطأ فيفتش ليتبين ان اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة
الجامعة واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الجبار عن قاضي القضاة و الشيخ
ابي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع اخر بعلة غير علة الفرع الاول
التي قيس بها على الاصل احتج الجمهور بانه يمتنع الحاق فرع بفرع و الا انتفت الفائدة
ان اتحدت العلة الجامعة بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر
اثبات اصله و فسد القياس ان تعددت اما الاول فلان ذكر الوسط اعني ما
هو اصل في قياس و فرع في اخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على الاصل
ما جعل اصلا له مثاله قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع
الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم ايضا فانه حينئذ يضيع ذكر التفاح لامكان
الحاق السفرجل بالبر من دونه واما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلق هي المعتبرة ولم
توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق والاصل
في العلة المعتبرة ولا اعتبار بالمساواة في غيرها فلا تعدية كما لو قيس الجذام على الرتق
في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيبا يفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت قياسه
على الجب بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق وهو
غير موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره واجيب بمنع لزوم
المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان يعلم
ثبوته في الفرع بدليل من القياس وفي الاصل بدليل اخر من نص او اجماع ه ورد
بالفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء
القياس بخلاف اختلاف الدليل ه ولهم ان يحتجوا بانه لا مانع من اعتبار الشارع لمعنيين
في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله تعالى ووجود احدهما في محل النص غير
مانع من اعتبار الاخر فينفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان فيما
هو اصل وفرع باعتبارين ه وههنا وعدان ذكرهما اتمامنا الاول قال المؤيد بالله

عليه السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمة اذا القته ميتاً نصف عشر قيمته قاسه على جنين الامه كما قاس جنين الامه على جنين الحره بجعله انه جنين اسقطته الجنايه وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابه نصف عشر قيمته ان خرج ميتاً كجنين الامة وفيه عن الفاطميه وفي جنين الامه نصف عشر قيمته كالحره فاس جنين الدابه على جنين الامه وجنين الامه على جنين الحره ¤ الثاني قاس بعض اصحابنا موضحة راس العبد على الحرة في انها يحملها العاقله ثم قاسوا موضحة العبد وغيرها على موضحه الحر في ذلك الحكم قالوا لانه مشبه بالحر فقيمته ولو قلت كالديه وأطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقله ما كان نصف عشر قيمته والكلام في هذين الفرعين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري من ان القياس انما هو لدفع ما يتوهم من قاعدة فتدبر ¤ ومنها ان لا يكون معدولاً به عن سنته اي عن سنن القياس وطريقته ولا يخفى انه يشترط ان يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم انتفاء ذلك كان معدولاً به عن سنن القياس ولنا بالتعبديه اي جعل عاماً لا يجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه كما لا يعقل معناه وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة رواه ابو داود والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلا منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق لما علم من تعزز القاعدة الشرعيه على خلاف ذلك وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات والحدود والكفارات وغيرها ومثل ما لا نظير له فانه لا يقاس عليه وهو ايضاً قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر لما فيه من المشقه المناسبه للترخص لكنها لم يعتبر وغيره كالحداد في التبيط في فطر حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الديه على العاقله ولا جنايه لهم ¤ وكالقسامه وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما تحمله العاقله بشروط مذكوره في كتب الفروع حسب بيناً كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبه والبيهقي في السنن عن الشعبي ان قتيلاً وجد بين وادعه وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا ما بينهما فوجد وه الى وادعه اقرب فحلفهم عمر خمسين يميناً كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلاً ثم غرمهم الديه فقالوا يا امير المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ في حقن الدما لامكان القتل خفيه ودفعت لا نظير لها ¤ واما ذو النظير وهو الثابت

قياس بنص وارد على خلاف الاصول وهو الحكم الثابت

المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي يكون حكم اصله ثابتاً بنص وارد على خلاف قياس الاصول اي مستثنى من القواعد العامه مع كونه لمعنى فيه ظاهر اجتنولاً كرخصة العرايا فانها جائزة على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها لحاجة الفقراء لاجاة في حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا اليه عليه الصلاة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب فالمختار فيه الجواز وفاقاً للسيد ابي طالب والجمهور وذلك كغيره من سائر الاصول لانه اذا جاز القياس على الكل لطرق شرعيه واجبة الاتباع بحيث فيها الوجوه التي تثبت احكامها وقد شاركها هذا الاصل في ذلك فيجب ان يشاركها في جواز القياس عليه ¤ ولانه لو امتنع القياس عليه لامتنع القياس على مخصص الكتاب يعني على ما ثبت بمخصص لعموم الكتاب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لا وجه لامتناعه الا لكونه قياساً على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبراً واحداً فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل مخالف لعموم الكتاب ¤ وذهب السيد المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياساً لقياس الاصول على الاصول انه المنع لاستعمال قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مروي عن السيد المؤيد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللاً او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الاكل ناسياً في نهار شهر رمضان انه لا قضاء عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه ¤ وكخبر الوضوء بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهه في الصلوة فلا يقاس على الاول الخل ولا على الثاني سائر المفسدات من الاقوال والافعال ¤ وما يجوز عليه القياس لوروده معللاً فمثاله الخبر الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهرة لانه معلل بقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والاوزاع وسباع الطير وما يجري مجراها ¤ وحجته ما تقدم في الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله الا انه يترك ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود التعبد بالقياس منزلة النص والاجماع على كل حكم حصل فيه مثل تلك العله وجواب متمسك المذهبين ان قياس قياس الاصول على الاصول انما يلزم لو لم يفصلوا لمخالف على اصل قد ثبت بالنص اما على الثاني بالنص كما مر

الفرض فلا لصيق بالنص من جملة الاصول وغاية ما يلزم انه استعمل القياس
فيما يمنع منه بعض قياس الاصول وعمل بعض وذلك جائز وخارج عن النزاع
ولما فرغ من بيان شروط الاصل اخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط

مسئلة ومن شروط الفرع مشاركة الاصل

العلة لما سبق فقال
الفرع الاصل في بيان ما هو عين العلة
في عين العلة او جنسها يعني يجب ان يشارك
كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر واما في جنسها
كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وانما اشترط اشتراكه
في ذلك لان القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا
لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها لم تكن علة الاصل في الفرع
فلا تعدية لحكم الاصل اليه ومنها مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك فيجب ان يكون حكم الفرع
مماثلا لحكم الاصل في عين الحكم او جنسه والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة وان
اختلفا قوة وضعفا اما العين فكما قيس القصاص في القتل بالمثقل عليه في القتل
بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما قيس
اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح
من جنس ولاية المال لا انها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين
وانما اشترط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما تفضي اليه من مصالح العباد فاذا كان
حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا انما يحصل به من المصلحة مثلما يحصل من حكم الاصل لتماثل
الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله الحاق الثاني الذمي بالمسلم
في ان الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة في الاصل متبعة لانتهائها بالكفارة
وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من اهل الكفارة التي منها صوم العبادة فاختلف
الحكمان ومنها عدم النص على حكم الفرع المخالف للقياس وذلك لا يشترط يعني يشترط
القياس لانه لا يقوى على معارضة النص واما النص الموافق للقياس فلا يشترط جوازه
وهو اختيار شارح مختصر والامام الرازي وصرح به الامدي وانكر والمعلل
بعضهم لا دليل فان الشرع قد ورد باثبات واحاديث على حكم وثلاث السلف
كانهم بالتمسك بالنص والمعقول معا ومنها عدم تقدم حكمه اي حكم الفرع لحكم
اصله مثاله الوضوء شرط للصلوة فيجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخرة عن
شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم متاخر لعلته

التي هي كونها شرطا في الصلوه فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم
الاصل لزم تعقبه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت
حكم الفرع ماخوذه من حكم الاصل الا انه يجوز ذكر مثل ذلك الا لزام للخصم
فيقال للحنفي مثلا يجب ان تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطا للصلوه
لانك تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة وفي اشتراط عدم مخالفة الفرع
الاصل تخفيفا وتغليظا بان لا يكون احدهما مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين
والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين اقوال احدها الاشتراط
لانه يجب موافقة الفرع للاصل تخفيفا وتغليظا لمنع الاختلاف القياس لان
اختلاف الفرع والاصل تخفيفا وتغليظا امارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه
على اعتبار التشابه ومع ذلك الاختلاف منتفية وليس الجمع الجامع اولى من الفرق
الفارق وهذا مذهب جماعه منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام وثانيها
عدمه اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع الى المذهبين يعني سواء كانت
العلة شبهية او غير شبهية وعدم الاشتراط لعدم الدليل الدال على كون القياس
حجة فمتى حصلت العلة في الفرع بحسب حصولها في الاصل وجب ان تقتضي التسوية
بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص
وعزاه في الفصول الى ايمتنا والجمهور وثالثها عدم الاشتراط لذلك مع تاثير العلة
او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة او مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على
الفرق فلا يمنع الاختلاف صحة القياس والا يكن كذلك بل كانت شبهية فيشترط عدم
الاختلاف تخفيفا وتغليظا عند الغزالي وعبد الله بن زيد لضعف العلة الشبهية
او يكون محل اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص التعارض بين علتي الجمع والفرق فالقوي
في نظر المجتهد منهما عمل به مثال ذلك ان يقال في مسح الراس في الوضوء مسح فلا
يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح على الخفين او تيمم فليسن فيه التثليث
كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف الاصل والفرع تغليظا وتخفيفا يقتضي اختلافهما
في الحكم وان كانت العلة الجامعة تقتضي الاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان
واعلم انه قد شرط قوم شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط فذكرها منفية
فقال لا ثبوت حكمه جملة يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافا
لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص له جملة والقياس انما هو الكشف

عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها فاف ومثال ذلك انه لو لم يثبت بالنص ان الاخ
وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذا القول في سائر الفروع
فاما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فانه لا يصح وقد احتج بان الصحابة
لم تستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها الا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف
في تعيين عدد الجلدات لورود النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت
عنهم اثبات حكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في المنصوص اساسا ولا يشترط ايضا
علم العلة فيه اي في الفرع بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم
مخالفة حكم الفرع لمذهب صحابي فيجوز القياس وان ادى الى مخالفة مذهب احد من الصحابة
وخولف كل من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع نسبتها الى كثير
المثبتات وربما يضعف الظن لذلك او يضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابة
الى النصوص فمخالفة مذهبهم سببه مخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل
الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص ولفعل علي عليه السلام والصحابة
رضي الله عنهم فانهم قالوا انت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس
وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه وتارة على الطلاق اي نواه
اما الرجعي كما يروى عن عمر واما البائن كما روي عن زيد واما الثلث كما روي عن علي عليه السلام
موجب التحريم وتارة على الظهار كما روي عن عثمن فيجب كفارته ، ولم يوجد نص
في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ، ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفي بظنه
لان الظن غاية الاجتهاد فيما يتعبد به العمل والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا في
الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك
الاشتراطات ولما قضى ما اراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة
فقال **مسئلة** ومن شروط العلة شرعيتها فيجب ان تكون شرعية
بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه او معرفة له على اختلاف الرايين لا عقلية
موجبة لمعلولها فان البحث عن العلل العقلية فن اخر ومنها انتفاء شمول دليلها
حكم الفرع فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه
للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا
بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح مثلا الى قياسها على البر
بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله في الخصوص حديث من قاء او رعف

فليتوضا فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء لترتيبه على الامرين المذكورين
ولاشتراكهما في الخارج النجس فلا حاجة للحنفي الى قياس القيء او الرعاف على
الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث
فالمعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم
بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص فلا يجوز ذلك الا لفائدة تقتضيه
كان يكون النص مخصصا والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع وقد
تعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجودها
وكان سكوته لدلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقال حرمت الربو في
الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف
ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ليكون ضابطا
للحكمة شرعية الحكم لاجله مجردة عن الضابط وكذا ما لخفائها كالرضا في التجارة
فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب
لا تحصى وتختلف باختلاف الاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا
يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر
للتفهم الا ان توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها بحيث يمكن
اعتبارها ومعرفتها فيجوز ان يكون اعتبارها وربط الحكم بها علة لا مع المظنة اتفاقا
اذ لا يعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع وانما اعتبرت المظنة لمانع خفائها واضطرابها
فاذا انتفى المانع من اعتبارها كانت اولى قطعا قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن
الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع التعليل بها اذا وجدت الحكمة
التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها
التي ربما يتوهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء المانع بحكم
الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت في نظر الشارع المظنة بدونها وذلك
عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمظنة الشيء وهي ما يظن ثبوته فيها في معارضة
المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخيص بالسفر
وان خلا عن المشقة كسفر الملك المترفه ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما
في الحدادين والملاحين في القيظ في القطر الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما
هو المظنة دون الحكمة قلنا في الجواب عنهما لا نسلم الشرطيتين اما شرطية

ومن شروط العلة

قد جمعها صدر الشريعة العلامة محمد اسحق رحمه الله
حاجات حفظ الضرورات خمستها × كملها الشرائع وكل الاحاديث
حفظ النفوس وحفظ المال مع نسب × يا ذا الذكاء وحفظ العقل والدين

الوجه الاول فلان الجواز اعم من الوقوع ولا يستلزم الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وكذا نسلم فلا نسلم الاستحالة فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالحكمة الضرورية فانها حكم قد نيط بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب واما الشرطية في الوجه الثاني فلانها لا يستلزم المظنة المتيقنة وجودا لان مظنة التي لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها لانها ايضا لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة كما يجيء ان شاء الله تعالى عن قريب فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة والحاصل ان في التعليل بالحكمة ثلاثة اقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الابهري وعيره عن الاكثرين والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم ومن شروطها لعلة ان لا يكون المتعدية المحل او جزؤه والمتعدية هي التي تجاوز الاصل متوجدة في غيره فيشترط فيها ان لا يكون عين محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما مستقلا عليه في الوجود ولا يحمل عليه الجزء العقلي الذي يصح حمله على ما تركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية ليمكن الالحاق ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ لا القاصرة ان جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان يكون المحل او جزؤه لانتفاء مانع الالحاق مثال التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك البر ربوي لكونه جنس لدخوله الاقتيات فيه وقد يكون القاصرة وصفا ملازما كالسنية في النقد والنقص وقد تكون من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة وهي عند الاكثرين كالامام محمد والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الحاجب والجويني والرازي والابهري واكثر الفقهاء والمتكلمين صحيحة مطلقا يعني سواء كانت ثابتة بالنص او الاجماع او بغيرهما من مسالك العلة لظن كون الحكم لاجلها بمعنى ان الظن

حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحة القاصرة لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها وقيل صحة القاصرة المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل بصحتها ان ثبتت بنص او اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفة وابي طالب والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا لعدم الفائدة في القاصرة لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع ولا في فرع يثبت بها الحكم فيه لعدم تصورها فلو كانت صحيحة لكانت عبثا لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا واجيب عما تمسكوا به اما اولا فبانه قد نقض بالثابتة بهما يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص او اجماع لجري احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثا واما ثانيا فبانه قد منع عدمها يعني لا نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوائد اخر منها معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول من البعيد المحض ومنها دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل لشبهه يرد لولا معارضة تلك العلة القاصرة ومنها اذا تعدد وصف اخر متعد وقد علمت قاصرة امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي فانه لا يفتقر الالحاق الى دليل الترجيح ولا يتعرض باسيان في الرجح من تقديم المتعدية على القاصرة اذا تعارضتا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولانها اذا رجحت القاصرة ... بصيرها راجحة على المتعدية او معادلة بطل الالحاق وظهرت الفائدة ومنها ان النص الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين يتقوى كل منهما بالاخر واعلم ان اكثرا نقل على انه ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجرى وصفوة الاختيار والجيون والفائق والجمع ان فيها ثلاثة اقوال الصحة على الاطلاق والفساد كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في المجرى الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وقد ذكر القاضي عبد الوهاب من الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق قال البرماوي وهو اغرب في

حكايته هذا القول ومن شروط العلة ان لا تتاخر عن حكم الاصل وخالف
في ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما اصابه عرق
الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع نجاسة اللعاب فيقال
لانه مستقذر لان استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته ولا يشترط عدم تاخرها
عن ثبوت حكم الاصل بمعنى الباعث عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة
الباعثة اما اذا اريد كونها امارة معرفة للحكم لا باعثة عليه فكدليل ثان بعد
الاول فلا يضر حدوثه تاخرها فان الحادث يعرف القديم قيل يلزم تعريف المعرف
فان المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف
الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل من شانه التعريف ۰ واما ما قيل من انها تكون
معرفة لحكم الفرع فليس بشيء لان المتبادر انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه ومن
شروطها ان لا تعود عليه اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من التعليل بها بطلان
الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل
والا اجتمع النقيضان بيان ذلك ان الحكم اصل للعلة المستنبطة وبطلان الاصل
يستلزم بطلان الفرع وصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان
مثاله قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في اربعين شاة شاة علله الحنفية بسد خلة المستحق
فجوزوا قيمتها فعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان لانه يلزم منه ان لا
تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا يعني انه يشترط
في العلة ان لا يكون ما ثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان القياس
لا يقاومهما مثال مخالفة النص ان يقول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح
نكاحها بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة مخالفة
لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا يجب عليه الصلوة قياسا
على صومه فيقال هذه العلة اثبتت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلوة
في السفر وكان يعلل حكم بالتهوين فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق
لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا لامرين لمخالفته الكتاب والسنة
والاجماع وقوله وفي اشتراط نفي خاصية العلة المستنبطة زيادة النص
اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص مطلقا يعني سواء كانت منافيه او غير

منافيه

بمنافيه او غير منافيه كما اختاره ابن الحاجب او اذا كانت منافية كما اختاره الآمدي
خلاف مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة شروع في نوع آخر من
شروط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبر ذلك فيما يجيء بعده من المسائل فانه لم يصرح
بالشرط في اكثرها وان كان في معرض اثبات الشروط وانما غير منها الاسلوب
لما فيها من الخلاف والا فهي من جملة الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب و
الصفي الهندي وابن واقفهما ذهبوا الى انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على
حكم الاصل لانها انما تعلم منه فلو اثبتت بها حكما في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة
فانما تعلم بالنص وهذا انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب
اليه الحنفية وعلى ان القياس لا يكون ناسخا وما ذكره الآمدي من لزوم الدور غير لازم لجواز ان
الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وان الآمدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا
الى انه يشترط فيها ان لا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة
المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل على الجواز كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من جهتين
احدهما النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال مسئلة
اتفقوا على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي
بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف
بالحجر واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والمختار
وفاقا للجمهور انه يجوز كونها عدمية وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها عدمية ان يكون
العدم مخصصا باي يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم
اختصاصه بمحل وحكم واستوى نسبته الى الكل وذلك لصحة تعليل الضرب بانتفاء
الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قالوا التعليل هنا بالكف عن
الامتثال وهو امر ثبوتي محقق واجيب بان الكف غير مانع لما اردناه من التعليل
بالعدمي فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن التعليل بالعدمية بعبارات وجودية
واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى ولنا ايضا وقوع الكلام العدم
جزء من العلة كما تحقق ان شاء الله تعالى ومنع كونها عدمية في الحكم الثبوتي ومن هؤلاء الآمدي
وابن الحاجب واتباعهما وذلك لانها اما وصف مناسب او مظنته لان الكلام في العلة
بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة
ولا يكون العلة الباعثة غيرها والكل باطل لان العدم اذا كان غير مقيد بامر فلا

نزاع فيه وان كان مقتضيه اياه فلا نزاع فيه وان معدا اياه ويسمى عدما مضافا
فاما ان يكون فيه منشا مصلحه اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسده او لا
فهذه ثلاثة اقسام يمتنع ان يكون عدم ذلك الامر في شي منها مناسبا او مظنة مناسب
وقد فصلها بقوله لان فيه اما منشا مصلحه فظاهر او مفسده فمانع والا فوجوده
كعدمه توجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشا مصلحه
في ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا او مظنة له لان عدمه يستلزم
فوات تلك المصلحه ولا شي من المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم منشا
لمصلحه ارجح لاستلزامه كونه لوجوده منشا مفسدة لان ترك المصلحه الراجحه مفسدة
وهو خلاف المفروض وتوجيه الثاني وهو وجود ذلك الامر المقيد به العدم ما يكون
منشا مفسده في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب ان ذلك الامر يكون حينئذ
مانعا من الحكم لانا ما نعني بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده منشا مفسده وعدمه
عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد له من مقتض بقا في اعطاء العلية والفقر
وشان العلم والحكمة ولو علل شي منها بعدم المانع لعد عبثا مستقبحا عند العقلا
هذا فيما كان منشا مفسدة لذاته واما ما كان وجوده منشا مفسده لمنافاة المناسب فيعني
انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصيل الحكمة
فلا يصلح مناسبا ولا مظنة اما المناسب فلانه خلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب
اللازم ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه لانها انما نعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا
وان كان خفيا فمقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون
عدم الخفي خفيا لان الاعدام انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب
ظهور المظنة وانضباطها كما تعرف المشقة وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن في وجود
ذلك الامر المقيد به العدم منشا مصلحه ولا مفسده ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى
ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصية للواجب من الوجود
والعدم في تحصيل الحكمة لذاته او لكونه متضمنا لها فلا يكون العدم خاصة مناسبا او مظنة
فلا يكون علة وهو المطلوب وقد اوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد يقتل
لعدم اسلامه فنقول اما لان في قتله مع الاسلام مصلحه فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها او فيه
مفسدة لذاته فغايته ان الاسلام مانع فالمقتضي لقتله او لمنافاته مناسب القتل وهو
الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا
للحكمة

للحكمة فان كان الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم الاسلام وان كان
خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلية وان لم يكن قتله مع الاسلام منشا مصلحه
ولا مفسده ولا منافيا للمناسب بناء على ان الكفر غير مناسب للقتل بل امرا اخر لا ينافيه
الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سوا بالنسبة الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام
والا لما كان وجوده وعدمه سوا بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه
قلنا لو سلم هذا لو كان بجميع تقديراته صحيحا لزم ان تبقى العلة الحقيقية مطلقا
حتى ولو كانت في حكم عدمي لمجريه فيها وانتم لا تقولون به ثم لا نسلم امتناع صلوح عدم
ما هو منشا مفسدة وعدم ما لم يكن ايهما اي مصلحة في ذلك الحكم او مفسدة للعلية اما الاول
فلجواز ان يشتمل على مصلحه اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة ان اردت
في الجملة فنسلم وان اردت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشا مفسدة وعدمه
مناسب لان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل به المقصود الذي هو التزام الاسلام واما
لانه مظنة للمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم
منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب وقولك اما المناسب فلانه
خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا
للمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل به المقصود
الذي هو التزام الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال
لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب اخر كالتزام الاسلام وغايته اجتماع العلتين
وان يكون عدم المنافي للشي مظنة لذلك الشي ووجوب استوا المتقابلين في الجلا والخفا
مخصوص بمتقابلي التضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون احد المتقابلين خفيا دون الاخر فيكون
عدم الجلي مظنة للخفي واما الثاني وهو منع امتناع صلوح عدم ما لم يكن منشأ لمصلحه ولا
لمفسدة للعلية فلجواز ان يكون هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة
له ولا نسلم ما ذكرتم من ان وجوده كعدمه لان الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحه فان ترتب
القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحه التي هي التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام
لا يستلزمها لانه لا يبقى فيها وان قال مالك يقتل المرتد وان رجع الى الاسلام فلم يكن
عدم الاسلام في تحصيل المصلحه التي هي التزام الاسلام كوجوده واعلم ان من يشترط
في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط فيها ان لا يكون العدم جزءا منها لان
ما جزؤه عدم فهو عدم فكلما ذكره في الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض يأتي

مثله في امتناع تعليل الوجودي بما جزؤه عدمي ثم الجواب هو الجواب و المختار ان العدمي
يجوز ان يكون جزء علة ولو في الحكم الثبوتي كالدوران فانه علة لمعرفة كون المدار
علة وهي وجودية والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود مع
الوجود والعدم مع العدم وكالتحدي مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين
علة لمعرفة كون المعجز معجزا وهو وجودي ورد بمنع كون العدم في الصورتين جزءا من
المعرف بل شرط ودفع بوضوح ان التحدي لا يستقل بتعريف المعجز ولا الوجود مع الوجود
فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا يستقل ما عداه بالتعريف والضمير
في ما عداه للجزء العدمي **مسئلة** وقد اختلف في اشتراط اطرادها وهو كلما
وجدت العلة وجد الحكم وعدمه الاطراد وهو ان يوجد الصفة الوصف الذي يدعي انه
علة في محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة وتخصيصا لها فمن
الناس من مذهبه الاشتراط للاطراد فلا يتخلف فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة
سواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية وابي الحسين
البصري ومنهم من مذهبه عدمه اي عدم اشتراط اطرادها مطلقا يعني سواء كانت
منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا يقدح فيها التخلف
وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي ابي زيد الدبوسي من وراء
النهر واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة ومنهم من قال بعدم اشتراط الاطراد
في المنصوصة فلا يكون التخلف قادحا فيها لا المستنبطة فيشترط فيكون التخلف قادحا
فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه ومنهم من قال بعدم
اشتراطه في العكس فلا يجب الاطراد في المستنبطة فلا يكون التخلف قادحا فيها
ويجب في المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة
جوزت التخلف في المستنبطة لمانع او عدم شرط ظاهرين معلومين في محل التخلف و
طائفة جوزته فيها مطلقا يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط او لا وذهب
الامدي وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها في المستنبطة ان وجود المانع و
انتفاء الشرط يعلمان والا وجب فيها الاطراد وعدم اشتراطه في المنصوصة سواء
علما او لم يعلما ولكنهما يقدران وجوبا وذهب البيضاوي الى انه وجد المانع او عدم
الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة والا كان قادحا
فهذه سبعة اقوال **اصح الاول** ومن القائل بان النقض يبطلها على

الاطلاق

الاطلاق باب **الحكم لازم النتيجه** فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم في صورة
التخلف لان من ضرورة العلة لزوم المعلول العلية **قلنا** لا نسلم كونه من
لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا بل
ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها
باعثة عليه واذا وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفي اللزوم
وكونها جزءا فما يرجع النزاع لفظيا هذا اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري
وجوابه تقريره الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون
نقيضاهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءا من العلة الا ترى انه لو ثبت منع
بيع الحب بالحب متفاضلا لكونه موزونا ثم علم بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
لكونه اسفل او غيره سود علم ان منع بيع الحب بالحب متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء
مانع البياض او مع وجود شرط التساوي فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها
وتقرير الجواب ان يقال ان اردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع
ووجود الشرط منه في شيء وان اردت ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا
لابتنائه على تفسير العلة فان فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت
بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله **والقياس على العقلية فاسد**
اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم
عنها ولا تصح كالعلة العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بهما وتقرير
الجواب ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم انتفاء العقلية عند تخلف الحكم عنها
لما ذكرتم من الجامع حتى يجمع الحالة الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات
فاستلزامها لمعلولها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فدل التخلف فيها على عدم العلية
وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم فلا يضر التخلف في
بعض المحال **لنا احتج الثاني** وهو القائل بان النقض لا يبطلها على الاطلاق بقوله
للجمع يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا بالدليل
الدال على عليتها والتخصيص في محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع بين الدليلين اولى
والاستدلال المخصص النتيجة لانها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص والملازمة
منتفية بان الملازمة ان التخلف ليس الا مخصصا لدليل كون هذا الوصف علة وخصوصية
هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة ملغاة قطعا فاستفاد الفرق بينه وبين سائر

المخصصات فلو لم يجوّزها لم يجز شيء منها **و** يلزم ايضا ان تبطل **العلل القاطعة**

فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعة وهي التي حصل القطع بعليتها

بطريق الاجماع والاتفاق في غير صورة النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما

بطريق الظن كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة

الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن على راي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف فيما دون النصاب

والخرم الى غير ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية

اذ لو لا ذلك فلا مانع من موافقة المخلوفة **احتج الثالث** وهو القائل بان النقض لا يقدح

في المنصوصة بل في المستنبطة بان **صحة العلة المستنبطة** مع كونها منقوضة انما هي

لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء **وتحققه** اي المانع انما هو

لصحتها يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما

يصور مانعا فلا يكون مانعا فتتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور

قلنا المانع الاول وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف **بالقوة**

وهي كونه بحيث اذا جامع علة يمنعه منعها مقتضاها سواء وجد الباعث ام لا **و** المانع **الثاني**

وهو الذي يتوقف على صحة العلية اتصافه بالمانعية اتصاف **بالفعل** يعني ان كونه مانعا واقع

في الخارج فلا دور وقوله **والانعكاس لمعارض** اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها

ان دليل المستنبطة هو اقتران الحكم وقد يشهد لها بالاعتبار في محل الانعكاس وتشهد

عليها بالاهدار في محله فتعارضتا وبطلت العلية وتقرير الجواب ان انعكاس الحكم عن

العلة لمعارض خاص بموضع الانعكاس وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى

فان المعارضة لا تبطل حكم الشهادة مطلقا فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل

شهادة العلة بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا **احتج الرابع** وهو القائل بان

النقض لا يقدح في المستنبطة اذا وجد مانع او انتفى شرط بل في المنصوصة وان وجد

المانع او انتفى الشرط بان **دليل المنصوصة** نص **عام** اذ لو اختص بغير صورة النقض لم

يكن مصورا للنقض فيتناول محل النقض فتثبت فيه العلية صريحا **فلا يبطل** النقض للزوم

ابطال النص من حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاء لازمها الذي هو

ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط وعدم

المانع ولا تخلف عنه لان انتفاء العلية في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل يعني الاقتران

اعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط او وجود المانع

ما ن

(margin: لم يلزم بطلان العلل القاطعة)

فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض **قلنا** المراد

نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبت عليتها فيها فانه محال **والجواب**

انه ان كان النص العام قطعيا في دلالته على محل النقض فنسلم انه لا يقبل النقض لانه

ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي والقطعيان لا

يتعارضان فلا يصلح ذلك محلا للنزاع لان القائلين بجواز تخصيص المنصوصة يشترطون

ان يكون التنصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كما مر وقد **مر** ما ذكرتموه من عدم قبول

دليلها للتخصيص **في** العام **الظاهر** فيجب تخصيصه بالدليل الدال على حكمها في صورة

النقض ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع و

الاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال على العلية فتعين الثاني **احتج الخامس** وهو

القائل بان النقض لا يقدح في المستنبطة مطلقا بل في المنصوصة اما اولا فبانها ثبتت

عليته العلة **المستنبطة بظاهر** يوجب الظن بها **والتخلف شك** فلا يوجب ظن عدم

العلية وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع وتبطل بتقدير عدمه وهما جائزان

على السواء والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل العلية بالتخلف واما ثانيا فبانه لو توقف

كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها في محله للزم اما الدور

واما التحكم والكل باطل **و** بيانه الملازمة ان **توقف ثبوت حكمها في محل** غير

محل النقض **على ثبوته في محل اخر** كمحل النقض **ان انعكس** بان توقف ثبوته في محل النقض

على ثبوته في غيره **فدور والا** ينعكس **فتحكم** وترجيح من غير مرجح **ورد الاول** من الوجهين

بالمعارضة وتوجيهها ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة

شك لانه يبطل مع تقدير المانع ولا يبطل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سواء وليس

لاحد ان يقول انه دليل ظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم ما

اقتضاه الظن فلا تعارضه لان التحقيق ان الظاهر والتخلف سواء في اقتضائهما الظن عند

انفراد كل منهما عن الاخر والشك انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر الادلة الظنية

اذا تعارضت **ورد ايضا باستلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الاخر**

فاذا كان التخلف شكا في عدم العلية كان نقيضه شكا في العلية لما عرفت

من ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر فتكون

العلية مظنونة بكون الاصل وعدمها مشكوكا فيه لكن الكلام هنا نص لانه اذا كان عدم العلية

مشكوكا فيه كانت العلة مشكوكا فيها والظن والشك لا يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد

وتماقيل من انه قد كثر في الشرع نقضها ان اليقين لا يرتفع بالظن وانهما لا يرتفعان
بالشك وهو نوع انواع الاعتقاد في متعلق واحد فقد اجيب بان معناه ان حكم الاول
الاقوى لا يزول بحكم الثاني الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول بالاضعف
فان زوال الضد عند طرو ضده ضروري لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد
الزائل باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث واما فيما نحن فيه
فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت من الشارع جواز صحة
القياس مع زوال الظن بالعلية بالشك لوجبت متابعته و رد الثاني من الوجهين بان ابطال
ظن العلية بالمناسبة واستمراره بالتعميم او وجود المانع بان ذلك ان المناسبة
تدل ببادي الرأي واول النظر من غير تتبع للصور ووقوف على التخلف وعدمه على علية
الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من احد الامرين اما التعميم وهو ثبوت الحكم في
جميع الصور او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن والا
زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على ظهور كونها امارة وهو ابتداء
ظنها فلا دور واما اذا تعارض دليل العلية والتخلف لم يعتبرا بهما ظنا كما سبق فلا اشكال فيه
واحتج السادس وهو القائل بان المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقا ولا في
المستنبطة مع ظهور المانع او انتفاء الشرط كما للثاني بعين احتجاجهما واجيب واما
ما دل على المستنبطة بالتخلف [التخلف] في بعض الموارد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك
بلا ابهام يعني بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني لا يقول به لانه
اذا وجد المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيبقى ظن عليتها بخلاف ما اذا لم
يوجدا في موضع التخلف فانه يزول ظن عليتها لان علية المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع
لها بثبوت الحكم على وفقها وهو ان دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور
ما يكون حينئذ لتخلفه [مستلزم] يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فيتساقطان
ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل كذلك علة احتج القائل بالمذهب
السابع وهو انه لا يقدح فيها مطلقا [illegible] ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة او مستنبطة
ولا يقدح فيها مطلقا اما اولا فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين فانه
مقتضى العلة ثبوت حكمه الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها كما ان مقتضى
العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها فالنقض للمانع المعارض
للعلة كالتخصيص لدليله المعارض للعام واما ثانيا فلان التخلف مع المانع لا يرفع

ظن العلية

ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود
المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا مسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا
نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع ولما فرغ من بيان
الخلاف في اشتراط [الاطراد] العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان الحكم معللا
بالمظنة معناه انها كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة
ولم يوجب الحكم فيه سمي كسرا فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال
ولا يبطل العلة تخلف حكمتها عند اكثر الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها
وذهب قوم الى انه يضر فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قولنا في المسافر العاصي
بسفره مسافر فيحل برخصة لتعزيره ثم نبين مناسبة السفر للترخيص بانه مظنة المشقة
فيقال ما ذكرتم من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق ارباب الصنائع الشاقة في الحضر
كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال فيتخلف عن الفطر الجائز مع انتفاء الرخصة
في حقهم احتج الجمهور بان العلة هي المظنة ولم يرد عليها نقض فيجب العمل بها
وانما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فان حقيقة الحكمة المقصودة لخفائها
واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال وقوله وعدم اعتبار قدر لا يبطل
اعتبار اخر اشارة الى شبهة الاولين وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان المظنة
تبع الحكمة واذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة احرى واما الجواب
فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة في المثال المتخلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة
لا يبطل اعتبار قدر اخر منها ولخفاء الحكمة وتعسر ضبطها قادح في معرفة
القدر المعتبر منها في الحكم ولابد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمة
لما يراد نقضه واذا لم يحصل المساواة فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة ولعل [التخلف]
فيه لمعارض يحصل قدر الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظن التخلف لا يعارض به
العلة المظنة وتيقن وجود ذلك القدر او اكثر بعينه مع بعده يمكن ان يثبت
حكم اخر اليق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قتل عمدا عدوانا فان الزجر فيتعرض بان
القتل العمد العدوان اليق بحكمه الزجر لم يقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر عدوانا
من القطع فيليق الزجر عنه بحكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل
بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل على فرض تيقن الشاهد وانتفاء المعارض وعدم حكم
اخر بطلت العلية وبما ذكرناه يعرف ان مساواة الفرع للاصل في الحكم تستلزم

المساواة في الحكم وإذا لا أقل فيه لا يعتبر والأكثر فيه لا يحصل بذلك الحكم بل
بأغلظ منه و لا يضر العلة أيضاً عند الجمهور النقض المكسور وهو نقض بعض
أوصافها بأن يكون ذلك البعض موجوداً مع الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون
بالنسبة إلى المجموع كسراً لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم أي المجموع وبالنسبة إلى ذلك الوصف
نقضاً فكان بين النقض والكسر يسمى نقضاً مكسوراً مثاله قول الشافعي رضي الله عنه
في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح كبيعك عبداً فيعترض بأنه لو تزوج
امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد وهو صحيح فحذف قيد كونه مبيعاً ونقض
الباقي وأما ذهب الجمهور إلى أن ذلك لا يضر خلافاً لقوم لأنها أي العلة المجموع
ولا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع إلا أن يبين البعض
الآخر من الأوصاف مع نقض بعضها فإنه يضر العلة المركبة ويبطلها ككونه مبيعاً
في المثال فإنه إذا ألغي ببيان أنه طردي لا دخل له في التأثير أو بأن المنقوض مستقل
بالنسبة كجهالة الصفة عند العاقد ثم انتقض وبطلت العلة لوروده على ما لا يصلح علة
ولا يكون مجرد ذكر الوصف الملغى دافعاً للنقض خلافاً للرحمة وحاصله سؤال
أن العلة إما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل بالمجموع لإلغاء ذا الباقي للنقض و لا
يضر العلة أيضاً عدم انعكاسها عند الجمهور وذهب قوم إلى جعل الانعكاس شرطاً
في علة حكم الأصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين مستقلتين فإن جاز الحكم بدونه بل بوصف آخر وإن لم يجز فعدم الحكم
بدونه دليل على أنه ليس علة لأن مناط الحكم عندهم العلم أو الظن فينتفي بانتفائهما ذكي
أن يقال بانتفائه عندنا إما لأن تعلقه بالمكلف بدون علمه أو ظنه تكليف
بالمحال وإما لأن العلة الدليل الباعث فيجوز أن تخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمها
عدم الحكم لأن الأحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجوباً أو تفضلاً على اختلاف الرأيين
بخلاف الدليل المعرف فإنه لا يلزم من عدمه عدم المدلول في نفس الأمر ولما كان مبنى
الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل وسيفرع عليه ذكر
ونبه على كون الأول فرعاً من الثاني بقوله لجواز التعدد فعلة دلالة على عدم اشتراط
الانعكاس ومع ذلك صح كونه مختلفاً فيه لما يجي من الدليل إذا عرفت ذلك فجواز تعدد
العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب كثير المتأخرين من أصحابنا والفريقين وهذا
البحث أقوال أحدها المنع من التعدد مطلقاً سواء كانت العلل منصوصة أو

حـ والانتفا لانتفائه العلم أو الظن بالحكم عندنا أو بعدم الحكم في العليا عند المصوبة ع

مستنبطة

جامعة ... قسم المخطوطات

مستنبطة وهو رأي الإمام يحيى بن حمزة والآمدي ورواه البرماوي عن الباقلاني
والجويني و ثانيها المنع من التعدد في المستنبطة خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة
وهو مذهب الأستاذ وابن فورك والإمام الرازي وأتباعه وأحد أقوال المستند
أحمد بن يحيى في فصوله و ثالثها المنع في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد المستنبطات
و رابعها المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الآمدي
خلافه وعبارته في البرهان تحتمله والراسين وقوله أقوال خبر لقوله المنع وما
عطف عليه سيأتي لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه ولا بد من تحرير
محل النزاع فنقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة إما أن يكون واحداً بالنوع أو واحداً
بالشخص والأول يجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص
بردته وثان بالقصاص وثالث بالزنا ورابع بترك الصلاة والثاني متفق على امتناع
تعدد العلل العقلية فيه لا اختلاف ... وثانيهما في واحد محال كما قرر في محله وأما
العلل الشرعية ففي محل النزاع والحجة لنا على الجواز الوقوع كتحريم وطء الحائض المعتدة
المحرمة وكالحدث من بول وزوال عقل وخروج من فرج وكل من ذلك علة مستقلة
في حكمة الوقوع مع الجواز لا بيان الأحكام متعددة ولذا ينبغي قتل القصاص بالعفو
وسقى قتل الردة والعكس بالإسلام لأنه يجاب بأن ذلك تعدد بالإضافة إلى الأدلة
وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والإلزام تعدد الشخص الواحد إذا كان حصلت
له إضافات إلى كثيرين كالأبوة والبنوة والأخوة والجدودة وغيرها قيل كيف
لا يتعدد وقتل الردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد قلنا ذاك تابع لاختلاف
الإضافة لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعاً ولا شك بأنه لو لم يجز تعدد العلل لم يجز
تعدد الأدلة لأن العلة دليل باعث فهو أخص ولا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعم
احتج المانع الأول وهو المانع مطلقاً بأنه لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب أن
يستلزم التناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه نظراً إلى ثبوت الحكم به وثبوته
بغيره ولأن العلتين إذا اجتمعتا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه
علة مستقلة وانتفاء ثبوته بكل منهما لثبوته بالآخر ولأن اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع
المثلين فيه لأن المفروض أن كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الآخر واجتماع المثلين في
اجتماع النقيضين لأن المحل مستغنٍ بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنياً عنهما غير
مستغنٍ عنهما هذا لازمه مطلقاً ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل أيضاً

قلنا هذا كله انما يتم في العلل العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق عليه انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع او الحصول بالآخر احتج الثاني وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بان قال لا بعد في تعدد العلل المنصوصة اذ لا مانع من ان يعين الله تعالى للحكم امارتين واما المستنبطة فاذا اجتمعت الاوصاف التي تصلح كل منهما علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة لعدم دليل الاستقلال والاعادت منصوصة والاستقلال امر زائد فلا اصل عدمه وردّ استنباطه اي الاستقلال من محال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا استنباطيا لا نصا وهي انا اذا نظرنا اليها في محل انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم يسكت عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور ايضا احتج الثالث وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بانه يلزم من تعدد العلل القاطع في المنصوصة لقطعيتها لكون الشارع عين ما كانت هي باعثة على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا بخلاف الاخرى وهي المستنبطة فانها وهمية فيمكن ان يكون الباعث هذا او ذاك يمكن ان يكون ذاك على سواء ومتى يرتب كلا منهما يرجح فيحصل الظن بعلية كل منهما قلنا ما ذكرتم من قطعية المنصوصة ممنوع لجواز ان يكون النص ظنية كالعموم ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذ كانت البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد احتج الرابع وهو القائل بالجواز دون الوقوع لا شك في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعا لانه لو ثبت شرعا لو قع ولو نادرا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما ضح امكانه وتكثرت موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة وما ذكر فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه تعدد الاحكام للانفكاك اذ يوجد احدها دون الآخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى الآخر ورد بمنع الثانية فلا نسلم انه لم ينقل كما في الصور المذكورة وانى له اثبات التعدد في احكامها وعدم التعدد فيها غير كاف له لكونه مستبدلا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد نقل عن المستدل

هذا

بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحته بين الائمة المستولية ويكون لعقلها يوهم السيد سبان فكلامه مضطرب وههنا تفريع على القول بالجواز مع الوقوع وهو انها اما ان تقع مترتبة او مجتمعة ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق على ان الحكم بالاولى وجدها فان اراد اتفاق الاكثرين فحق والا فان العلامة التفتازاني قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العلة المجموع ترتبت او اجتمعت محتجا بان العلل الشرعية امارات باعثة اعتبرها الشرع للاقدام على الاحكام فيجوز تواردها ولو على شخص واذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كوطئين او وطء وحيض كفى في رفعهما الغسل فيه ايجابها من غير فرق بين المتقدم منهما والمتأخر ولو كان المتقدم منهما هو العلة في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنية والله اعلم وان وقعت مجتمعة فاما ان يكون العلة كل واحد اما المجموع او واحدا لا بعينه وقد قال بكل منها قائل والمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفية انها اذا حصلت مرة فكل مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك كثيرا من الادلة فلو امتنع كون كل واحد علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول لما تقرر من ان العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق ولانها لو لم تكن عللا مستقلة لكان كل واحد جزءا او كانت العلة واحدة والقسمان باطلان لان الجزئية تبطل الاستقلال الثابت لكل منها كما ان الادلة المتعاضدة لو قيل بجزئيته كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال والقول بان العلة واحدة منها معينة او غير معينة مع كونها ليست فيه تحكم محض ولزومه في المعينة اظهر ولذلك لم يقل به احد وقيل الثاني وهو ان العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة والا لزم شبه التالي المذكور في البرهان بقوله يستلزم التناقض انه كان كل منها علة او التحكم ان كانت واحدة وقد تقدم جواب كل من الطرفين وقيل الثالث وهو ان العلة واحد غير معينة والا يكن كذلك لزم ما ذكر من كون الجزئية وشبهه المانع مبطلا للاستقلال او التحكم في المعينة والحاصل في الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئية لا بطالها للاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة لعدم التحكم فتعين ان تكون العلة واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون الحكم ايضا باطلا بالاجماع ولا نص لعلة اتصافها كونها امارة اي وصفا لا يظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها يجوز التعليل

بما لا يطلع على حكمه لحصول التعريف للحكم بها وهو من اقوى فوايدها قيل كونها تما
تعرف الحكم لا يتصور الا وهي مستنبطة من الحكم يعني حكم الاصل لان النصيص عليها
او الاجماع تصريح بالحكم فان قولك حرمة الخمر بعلة الاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يصدق
ان الحكم انما عرف بها فيدور في المستنبطة حينئذ لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم
فلا يجوز ان تعرفه ثبوته بها قلنا لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم
الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت
بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذا الجزئي مثلا فالعلة
واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله والواقف عليها ثبوته اي معرفة ثبوته في المواد الجزئية
فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مايعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة
على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر فلا دور مسئلة
قد يجوز تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة فان كان تعليلهما بعلة واقعا بامارة
فجايز اتفاقا اذ لا امتناع في نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين وان كان واقعا
بباعث على شرعي الحكم فقد اختلف في جوازه والمختار الجواز اذ لا مانع من مناسبتهما
اي مناسبة وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد والرجم ليحصل بها الزجر التام وكالسرقة
للقطع زجرا له ولغرمه عن العود والتعويم للمال الفائت عند الشافعي والحد التام عندنا
جبرا للصاحب المال قيل ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد حصل الحكمة
بواحد من الحكمين لان معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته
عند حصوله واذا حصل احد الحكمين فتحصلها ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل
الحاصل قلنا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمة المقصودة بواحد من
الحكمين بل بهما معا كما في مثال الزاني او تحصيل بالاخر اخرى كما في مثال السارق و
يجوز ايضا كونها حكما شرعيا اما بمعنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل
الشارع احد الحكمين امارة للاخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلم حرمت كذا واما بمعنى الباعث
فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز لجواز اجراء المسالك فيه من نص وتنبيه وتقسيم
ومناسبة وغيرها قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول علة اما ان يتقدم وجوده
على ما هو علة فيه او يتاخر عنه او يقارنه والكل باطل لان التقدم يفضي للعلة لوجودها
من دون حكمها والتاخر ممتنع لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها والمقارنة
تحكم لعدم اولوية احدهما بالعلية قلنا جوابا عن احتجاجهم لا نسلم التقدم للمانع
لما

لما سبق ولا تحكم مع نحو المناسبة من سائر المسالك وقيل يجوز ان يكون العلة حكما
شرعيا لا مطلقا بل اذا كان لتحصيل مصلحة فقط كما يقال في بطلان بيع الخمر
علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملامسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع
والنجاسة حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز
لان الحكم الشرعي لا يكون منشا مفسدة مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتدا وهذا
القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على
مصلحة راجحة ومفسدة مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتدا وهذا القول هو الذي
اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة
ومفسدة مرجوحة مطلوبة لدفع مفسدة بدفع بحكم اخر شرعي لتبقى تلك المصلحة خالصة
عن شائبة الفساد وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي يشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ
النسب وهو حد بثقل لما فيه من الاتلاف المفوت والايلام فكان في كثرة وقوعه مفسدة
ثم شرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة
فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون
الشهداء اربعة دفعا لمفسدة الكثرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة ويجوز في العلة
ايضا كونها مركبة من عدة اوصاف كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا لقوم
للتقدم من جواز احد مسالك العلة بها قيل في الاحتجاج لمذهب الاقلين العلية
صفة زائدة لا يمكن تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم
وحينئذ ان لم يقم بشي من اجزائه فليست صفة والا فان قامت العلية بواحد من اجزا
ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزاء في العلية او قامت بكل
واحد من الاجزاء فهو العلة انما معنى كل واحد من الاجزاء يكون علة مستقلة دون
المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن له جهة واحدة بها يكون المجموع
مجموعا فظاهر انه لم يكن امر اخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها اما قائمة
بكل وصف او بعض الاوصاف وفيه ما عرفت والا يكن كذلك بل كان له جهة وحدة
نقل الكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع ويحتمل جهة وحدة
اخرى ويتسلسل قلنا بعد المعتقض بحو الخبر والاستخبار بل هي صفة اعتبارية لا وجود له
والا لزم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا قيام المعنى بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا
تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي للتعين وهو ما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بالمانع

بجزء السعد حاشية على مختصر الاصول للشيخ عضد الدين

او انتفاء شرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي
وجود المقتضي كبيع من اهله في محله والمختار انه لا يقتضي لتعليل بانتفائهما وجود المقتضي
لتعليلهما اي المانع وعدم الشرط للحكم ان وجدا او احدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدمه
يكون انتفاء الحكم حينئذ اجدر للخلو عن المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا لم يوجد
المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لا لهما كان عدمه فكان اسناد انتفاء الحكم الى وجود المانع او
انتفاء الشرط باطلا قلنا لا يلزم من استناده الى عدم المقتضي ان لا يستند اليهما
اذ غايته انها امارات متعددة وذلك جائز فان قيل ان هذا الانتفاء اصلي لا شرعي
وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك
بعد ذلك شرعي بدليل قوله تعالى قل لا اجد الآية حيث جعل العدم فيها دليلا
وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوائد الغصب لا تضمن لانها لم تغصب
ويجوز ان يكون قياسا عقليا وذكر اثبات الشرعيات استطراد

مسئلة

قيل ثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع على اثبات حكم الاصل
وهذا مذهب الشافعية وبعض الحنفية وقيل انما ثبت بالنص لانه المعرف للحكم
وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك فلا خلاف بين القولين معنى والخلاف
لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل والذي
ينكرونها كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك مع
ان الشافعية لا ينكرون كون النص معرفا للحكم بالنسبة الينا والذي ينكرونه كونه دالا
على شرع الحكم والحنفية لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة
فقيل انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان الاخيران
اقرب الى الصواب ولما فرغ من بيان شروط العلة وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق
الدالة على عليتها لان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته
من الدليل وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال

فصل وطرق العلة

ويعبر عنها بمسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه على النص الذي هو اصل
للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم على النص
عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع
الامة على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي لا يحكم
احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويشه لغضب المنكر

ولا

ولا يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف والاثبات
بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي وقد يكون قطعيا ويثبت
الوصف المجمع على عليته في الاصل وفي الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع
كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح ومنها النص من الكتاب والسنة وهو صريح
وهو ما دل بوضعه وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ والصريح مراتبه اربع اقواها
النص في التعليل بحيث لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا وقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا وكي بتقدير نحو اذا لاذقناك ثم الظاهر في التعليل ويحتمل غيره كاللام التعليل
والباء التسببية والقاء الداخلة على ما لم يعلم للمسبب ما يتوقف عليه سواه فقد يجيء اللام للعاقبة
والباء للمصاحبة والملازمة من دون سببية لثبوت الامر على تقدير آخر بطريق
الاتفاق ومنه ان بالفتح مخففا ومثقلا بتقدير اللام فان المقدر كالصريح ثم ما
دخلت عليه الفاء على الوصف كحديث المحرم الذي وقصته ناقته لا تمسوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
او الحكم نحو فاقطعوا ايديهما وسيق ان الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر
خارجا فيجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم توضع للعلية بل
للترتيب ثم تفهم منه العلية بالاستدلال فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من
اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية
لا وضعية صرفة فكان ما دخلت الفاء مرتبة دون ما تقدم هذا اذا كان في لفظه عليه
الصلوة والسلام اي وارد على لسانه من الكتاب والسنة ثم ما دخلت فيه الفاء
في لفظ الراوي نحو سها فسجد فانه دون ما قبله لاحتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا
ينفي الظهور فكان مرتبته دون ما سبقها والوجه في كون ما بين المرتبتين دون المرتبة
الثانية ما افاده بقوله لانه دلالتها على العلية لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه تعلم
بطلان ما في المحصول ان قوله فانه يحشر ملبيا ايماء فان العلية تفهم من الفاء لا من
الاقتران وما حلف في ان المكسورة المشددة اذا وقعت في مقام التعليل فان النص
لا مقدر والمضمر انزل من المقدر وقيل من الايماء لانها لم توضع للتعليل بل
لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومترقبه ودلالة الجواب على العلية ايماء وفي كلام
عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء ثم غير الصريح
من النص يسمى تنبيها على العلة وايماء اليها وبعض الاصوليين جعل الايماء مسلكا

على ان في العضد يجوز الامرين دخول الفاء

مستقلاً نظراً الى ان دلالته ليست بحسب الوضع **وهو الاقتران بوصف لو لم يكن**
هو او نظيره للتعليل لكان بعيداً يعني ان التنبيه والايماء هو ان يقترن
حكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً ووقوعه
من الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ في مواقعها وليتنزه كلامه عما لا فائدة به
فمنه خبر المواقع في نهار رمضان وهو اعرابي قال لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة اخرجه الستة واللفظ لابن
ماجه وهذا امثال كون الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة
للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب يجعله في معنى واقعت فكفر وان
كان دونه في الظهور بتقدير لفظ والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير
البيان عن وقت الحاجة ولذلك كان احتمال ان يكون ابتدأ كلاماً او زجراً للسائل
عن سؤاله كقول السيد لعبده وقد سأله عن شيء اشتغل بشأنك بعيداً جداً **فان حذف**
بعض الاوصاف
في مثله وعلل بالباقي **فتنقيح المناط** اي تنقيح ما اناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض
الاوصاف والتعليل بالباقي كحذف كونه اعرابياً فان اصناف الناس في حكم الشرع
سواء وكون المحل اهلاً فان الزنا احرى به وكونه وقاعاً اذ لا مدخل لخصوصيته بعد
وقاعاً صح
كونه افساداً للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالاً لكون الوصف المذكور للتعليل
لان المراد فهم العلية منه لا نفس عليته والاول اعم من الثاني ولما انجر الكلام
الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فنقول
لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه او
تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد
معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط وهو ان يعرف ان الشدة
المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة
المظنون بالاجتهاد في تحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت
العلة معلومة بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط
واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
تعيين اما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد
ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية فتعين ان يكون المناط ما فيه من العموم وهو
افساد الصوم واما لان اثبات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع

اوصاف

اوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردي واما لثبوت الحكم بدونه
ويناط بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والرأي بما يساعد عليه من الادلة وهذا النوع
دون الاول وان اقر به اكثر منكري القياس او منكره في نوع كابي حنيفة فانه ينكر
القياس في الكفارات ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالاً ويفرق بينه وبين القياس
بتخصيص القياس بما يكون الالحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما يكون
الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد القطع واجراه مجرى النص في نسخه والنسخ به
والزيادة به على النص لم يجز نسخه بخبر الواحد واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد
في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في
اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها
في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية
وطائفة من معتزلة بغداد قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين
الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرنا
يرجع اليه واعلم انه لا تنافي في سلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد
يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا
يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال
الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لاجل
التعليل لاستفت الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال
الايماء للاقتران والنص لاذن والظاهر للفاء اذ لو لم يبق الا واحد منها لافاد التعليل
وخبر الخثعمية وهو ان الخثعمية لما سألته صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان ابي ادركته
الوفاة وعليه فريضة الحج اينفعه ان احج عنه فقال أرأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه قالت نعم وهذا مثال النظير لانها سألت عن حج على ابيها فذكر عليه
السلام نظيره وهو قضاء دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له والا لزم ان
يكون ذكره عبثاً فيفهم منه ان نظيره في السؤال عنه علة لمثل ذلك الحكم وهذا يسمى عند
الاصوليين **تنبيهاً على القياس** اصله لما فيه من ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على الميت
والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء فرض للميت متعذر جمع فيه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اركان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جاءت امرأة الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر افاصوم عنها فقال

اذا انت لو كان على امك دين فقضيته اكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد سئل عليه السلام عن قبلة الصائم فقال صلى الله عليه وعلى آله أرأيت لو تمضمضت من الماء وانت صائم اتفطر قال لا قال فمه رواه ابو داود والنسائي ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤول عنه مثله واعترض الآمدي على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان يكون علة لعدم الافساد الا ما يكون مانعا منه وكونه مقدمة للمفسد لم تفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد مفسدة وفيه بحث لان في قوله عليه السلام تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه ومنها اي من الايماء وهو مرتبة من مراتبه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصفة اي بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث او بصيغة استثناء نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بصيغة غاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن او صيغة شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد او بصيغة غيرها كالاستدراك نحو لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفادة العلية من ذلك كله ان التفرقة لا بد لها من فائدة والاصل عدم غير المدعى وهو افادة علية ذلك الوصف واعلم ان فهم العلية لا يستلزم القياس كما في اية السرقة عند من لا يلحق النباش او يقول بانه يسمى سارقا واية الزنا وجيئه عند من لا يلحق الا لابط ولا كون العلة متعدية للاتفاق على جواز كونها منصوصة ولو بالايماء قاصرة ومنه اي ومن الايماء وهو مرتبة اخرى ذكر وصف مناسب مع الحكم نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر اجوازا للقضاء ونحو اكرم العلماء واهن الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما واما اذا لم يقع الا ذكر واحد منهما فاختلف فيه على اقوال ثلاثة قيل ايماء مطلقا سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فاحل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر لانه يعني الايماء في هذه المرتبة الاقتران بين الوصف والحكم معنى وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر وقيل لا ايماء في شيء منهما لانه الا

ذكرا او مستنبطا وقيل هو ايماء في ذكر الوصف دون الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان ذكر الملزوم وهو العلة لكونها تستلزم حكمها وتستتبعه كذكر لازمه فيتحقق الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك لان ابانة لا يستلزم ثبات ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران وهذا القول ارجحها لان الايماء كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او جالا مذكورا وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء ما هو واما ثمرته فهي الخلاف في تعقيبه عند التعارض على القياس المستنبط ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم المناسبة لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبة او نفسها لا بد منها في كل علة باعثة وان خفيت ومنها اي من طرق العلة السبر والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو حصر اوصاف الاصل الموجودة فيه الصالحة للعلية في بادي الراي وتعرفها ما عنها ثم ابطال بعضها وهو ما عدى الذي يدعى انه علة بدليله اي بدليل الابطال وسيجي بيان طرقه فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم في قياس الذرة على البر وفيه تنبيهات الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكر ترويجا لكلامه وذلك مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها فان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان المستدل لا يستطيع ان يدعي من جهة المعترض وصف اخر كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهو كونه خيرا قوتا فيبطله المستدل حينئذ والا انحصر ولا ينقطع اذ غايته منع مقدمة وهو لا يقتضي الا لزوم الدلالة عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله ثم حصره وله ان يقول لم ادخله في حصري علما مني بعدم صلوحه علة وان يقول انما ادعي الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه والثالث ان الابطال من المستدل لكون بعضها علة اما بحثوت الحكم بالمستبقي دون سائر الاوصاف وهو ما يقال ان لا تعليل المستبقي وهذا الطريق يسمى بالالغا

وصورة

بجواز ان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت وهذا ليس
من نفي العكس الذي قدمنا انه لا يفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان اشبهه
من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك لعدم
الحاجة الى نفي الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان القايس يكفيه نفي
جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءا من العلة لما كان الوصف المستبقى
مستقلا بالحكم وبه يتم المطلوب ولا يقال انه حينئذ ينبغي جعل تلك الصورة
التي هي الملح في المثال اصلا فقاس عليه الذي مثلا لتسقط مؤنته الابطال لانه يجاب
بان ذلك لا يتيسر في بايع المستدل في مؤنة اكبر من تلك فان الملح مثلا يجوز ان
يكون له اوصاف لمثبت في ابين يحتاج في ابطالها الى مثل تلك المؤنة او اكثر او بطرديته
اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاؤه من الشارع اما مطلقا اي في
جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكورة
والانوثة في احكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح والارث او بعدم ظهور
مناسبته اي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب
ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل مصدق في قوله بحثت فلم اجد لعدالته
فان قال من جانب المعترض الوصف الباقي كذلك اي بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق
لعدالته فالترجيح هو اللازم للمستدل حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين من
التعيين كالترجيح بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الاتية في بابه ان شاء الله تعالى وليس
للمستدل ان يبين مناسبة وصفه لان بيان مناسبته خروج من سلك السبر الى مسلك
الاخالة فاستدل على تحريم الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم
او القدر والجنس اذ لا قائل بغيرها لا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز بيع بعير ببعيرين
قال الشافعي رحمه الله ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام القوت
المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لا يلائم حرمة الربو فيفسد وضعه وقال مالك
رحمه الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للتلف للفساد فلا يشعر بالحرمة
المؤثر في ذلك قلنا ثبت وجوب حرمة الربو دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات
والادخار في الملح ولا يسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعاية غاية العدل وانما
يتحقق بالمساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتهما ثابتة بايماء النص في
مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم ينصرف الى القيد ولذا يتعلق الطلاق

بالركوب

بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة واذا تعرف عندك كيفية العمل في مسلك
السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلا على العلية وكذلك
تابعيه بعض من المسالك كالاخالة والشبه وغيرهما فنقول دليل العمل بهذا
المسلك وما يتبعه من المسالك انه لا بد لكل حكم من علة لما ثبت من الاجماع على تعليل
الاحكام اما وجوبا كما هو رأي المعتزلة او تفضلا كما هو رأي الجمهور وقد حصل في اثبات
هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل في الاحكام المنصوصة التعليل اما الاجماع المذكور
واما لكون ارساله عليه الصلوة والسلام رحمة للعالمين بمعنى مراعاة مصالحهم واما
لان التعليل هو الغالب في الاحكام اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد
المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكيم الافضى
الى مقصوده هو الاغلب على الظن فيجب كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت
ظن العلية وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل
الاحكام كغيرها ومنها اي من طرق العلة المناسبة وهي المسلك الرابع وتسمى ايضا
الاخالة لانه بالنظر الى الوصف يخال انه علة اي يظن وتسمى ايضا تخريج المناط لانه ابداء
مناط الحكم به كاظهاره وهي تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص ولا يذهب عليك ان المصلحة
التي لاجلها كان الوصف مناسبا لا تنخرم (اي المصلحة) اذا لزم من وجود حكمها وجود مفسدة
مرجوحة اتفاقا واختيار الجمهور انها تنخرم بلزوم مفسدة راجحة عليها او
مساوية لها وذهب البعض (الرازي والبيضاوي رح) الى انها لا تنخرم وان كانت مرجوحة والقول هو الاول
لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ بالضرورة ولذلك لا يعد العقلا تحصيل مصلحة
درهم واجب على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون المتصرف بذلك خارجا
بتصرفه عن تصرفات العقلا وما احتج به المخالف وهو صحة الصلوة في الدار
المغصوبة مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة لا تترتب على
المفسدة والا لما جرت الاجماع على ان المناسبة لا تنخرم بها لزوم مفسدة مرجوحة ممنوع
لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تصح ولو سلم فلاختلاف المنشا للمصلحة و
المفسدة فان منشا المصلحة من نفس الصلوة ومنشا المفسدة من الغصب فانه لو شغل المكان
ولم يصل (اثم) والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشاؤهما كصوم يوم العيد
واذا وجب رجحانها فعند التعارض (اي المصلحة) لا بد من ترجيحها اما جزئيا بحسب خصوصيات

المراد ادركليا بان المصلحه لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم لان ثبوته لا لها قدح
تعقل او بغيره والمناسب لمقتضى ما ذكر ما تعينت علته بذلك يعنى انه وصف
يعين عليه بمجرد ابدآء المناسبه لا بنص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على
ما هو اعم من ذلك فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما
يصلح عند العقلاء قصده واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب وبقوله
عقلا عن الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلاء اى مقصودا لهم من حصول
مصلحة او اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبقى فالسبر ونحوها وليس
المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لزم الدور لان كونه مقصودا
من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحه
اللذه كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتهما القريبه كدفع الالم او
البعيده كفعل يوجبه او لا بعد كالانزجار والمفسده الالم او وسيلته وكلاهما
نفسي وبدني ودنيوي واخروي فان عدم احدهما اى الظهور والانضباط
بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقه في ترخيص
المسافر اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه
المقصود بوجوده اى يلازمه ملازمة عقلية او غيرها كليه او غالبيه اى يكون
ترتب الحكم عليه محصلا للحكمه دائما او غالبا ويسمى مظنته كالايجاب والقبول
ونيل المشقة في المعاملات والترخيص فهو اي المناسب باعتبار المقصود من شرع
الحكم وباعتبار الافضآ اليه اى افضا الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار اعتبار
الشارع للوصف المناسب ثلاثه اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار
المقصود قسم منه ضروري في اصله وهو اعلى المراتب في افاده ظن الاعتبار ولذلك
فكلية لحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وذلك بالجهاد
للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين والقصاص في حفظ النفس والحدود في
الثلاثة الاخرى فى الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقه والمحاربه وزيد
عند بعضهم من الضروريات حفظ العرض بحد القذف وقسم منه مكمل له اى للضروري
كحد قليل المسكر لدعائه الى الكثير بما اورث من الطرب المطلوب زيادته الى ان يكثر
ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضه النفس وقهرها وهذه
اخلاقيها في سائر العبادات وقسم منه حاجي في نفسه كالبيع والاجارة فان الحاجه

وان

وان لم تفت صورتها فكل واحد منها لا يودى فواته الى فوات شيء من الخمسه
الضروريه والحاجي ليس في مرتبه واحده بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجه
وعدمه وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضه ضروريا كالاجارة في تربية
الطفل الذي لا ام له وكشرا المطعوم والملبوس لعموم ذلك لحفظ النفس واطلاق
الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل له اي للحاجي كوجوب رعاية الكفاءه
ومهر المثل في الصغيره فانه اشد افضآ الى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده و
قسم منه تحسيني وهو ما لا حاجه اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن
كايجاب الشهاده في النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان و
كحرمة تناول القاذورات فانه قادح في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهليه
الشهاده من العبد وان كان دينا عادلا على راي حطا لرتبته اعتبارا للمناسبه
في المناصب وقد عد منه اى قسم اقناعي وهو ما يناسب فاذا تؤمل لا عند التامل كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى النجاسه وهو
المنع من صحبه التلوث لا يناسب بطلان البيع قال بعض المحققين والمغاربة وما اجمعوا اقال
تكميل كل من الحاجيه والتحسينيه والاقناعيه الى تكميل الضروريات الخمس
او حصص منسوبة اليها لا يخفى فان الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ
النفس لان حاجتنا الى البقا وحفظ بقا النوع وكذا مكمل المكمل وشهادة
النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنه الجهل وفي تعدد الولاية الى
عيالها مفسدة التخاصم وفي درها دفعها وتناول القاذورات تورث على ما يقال
خبث النفس المفضيه الى العصيان ففى المنع عن التلبس بها وكذا البيع الذي هو مظنه
للرغبة وطريق للاعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي هو مقصود البطلان او
تنفيه لا لنفسه النفس الامارة الكثيرة الشوق الى تحصيلها التقسيم الثاني وهو
الحاصل باعتبار افضا الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين التقسيم بقوله قد
يكون حصول المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع للحل وقد يكون حصوله
ظنا كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وعدا ان لا يكون هما اجيد ولذلك قال
المصنف وقد يكون حصوله مشكوكا فيه سواء فيكون شكا فيه وهو مثل حد الخمر للانزجار لتقارب
عدد الممتنع والمقدم والذي عرفناه في قطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر
انه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا والعدم راجحا

مكمل الحاجي

الترجيح

كنكاح الآيسة لغرض التناسل فان عدم النسل منهن وعدمان فقد انكوا والمختار
الجواز لا عبارا المظنه مع انتفاء المئنه كحاجة التعاوض في البيع والملك للترفه
في الشعر فان انتفاء مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر مع انتفائها او ظن
انتفاها بالاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها ولا لتعرضه المشقه وقد اعتبر مع
ظن عدمها كما في الملك المترفه ينادى به في المحفه كل يوم نصف فرسخ و مد يكون العكس
مقطوعا بنفيه كالنكاح جعل مظنه لسقوط النطفه في الرحم المترتب عليه ثبوت النسب
وكالاستبرا جعل مظنه لبراة الرحم من النطفه المترتب عليها مع الوطء ولو قطع
بانتفا سقوط النطفه كما في تزوج مشرقي بمغربيه مقطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى
اجنبي جاريه ثم باعها من بايعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد من المغربيه
ويلزم المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفه منها معتبرا لمظنته
مع القطع بانتفا الحكمه فقد اختلف في ذلك ق الذي عليه الجمهور وهو المختار ان
الوصف الذي هو المظنه لا يعتبر لمعارضة المئنه وهي الحكمه المظنه ولا يعتبر المظنه
اذا عارضتها الحكمه وقيل باعتبارها نظرا الى ظاهر العله من غير نظر الى ما تضمنته من
الحكمه وهذا مذهب الحنفيه فان قيل الحكم اثم والشافعيه اوجبتم الاستبرا في مثل
بيع الجاريه في مجلس الشرا او في الشراه من المراه فقد اثبتم الحكم على المظنه مع
القطع بانتفاء الحكمه قلنا قول اصحابنا والشافعيه فيما نوجب الاستبرا على
المعيب والاستبرا فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات زوجها ولو قطع
بخلو رحمها القسم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع للوصف المنا
سب الحكم والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما
معتبر شرعا اولا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اي المناسب في عين الحكم بنص
او اجماع فمؤثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع وهذا داخل في سلك المتن
الا انه اتى به هنا استيفاء لاقسام المناسب او اعتبرت عينه في عين الحكم لا
بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه في
محل الوصف فملايم للملاءمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملايما الا
ان اعتبر بنص او اجماع العين في الجنس فالملايم حينئذ ثلاثة اقسام والا
فغريب وان لم يعتبر العين في العين لا بالنص والاجماع ولا بترتيب
الحكم على وفقه فمرسل وهو ثلاثة اقسام ملايم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه

يعني عين احد من جنس الحكم او العكس وهو جنس العله في جنس الحكم او الجنس ... مع احد

في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه فهو الاول وان لم يكن فان ثبت
الغاؤه فالثالث والا فالثاني ومثال المؤثر تعليل ولاية المال
بالصغر الثابت بالاجماع وهو كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملايم اعتبار
عين الصغر في جنس الولايه الشامله للمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتبارها
في ولاية المال اجماع على اعتبارها في جنس الولايه بخلاف اعتبارها في عين ولاية النكاح
فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولايه معه في الجمله وان وقع
الخلاف في انه للصغر او للبكاره او لهما جميعا ومثال الثاني منه اعتبار جنس
الحرج الشامل لما يحصل من السفر والمطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع
واما اعتبار عين الحرج فليس الا لمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على
عليته بنفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجنايه العمد العدوان
الشامل للجنايه في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص
والاجماع واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس حيث
كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على ان العله
ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد فهذه امثلة ملايم المعتبر ويمكن ان تجعل
نفسها امثلة للملايم المرسل بان نفرض انها لم تثبت الولايه في النكاح مع الصغر ولا
رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص في النفس مع القتل العمد العدوان اصلا
وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولايه ومطلق الحرج في عين الرخصه ومطلق
الجنايه في مطلق القصاص ومثال الغريب المعتبر التعليل بالاسكار في حمل
على الخمر على نعتبر عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في
التحريم بمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم
النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلو لم يرد النص
بحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين في العين
كان غريبا ومثال الغريب المرسل التعليل للفعل المحرم في حمل البات في
على القاتل في المعارضه بنقيض المقصود فيحكم بارث زوجة البات كما منع القاتل من
الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عين
القاتل لا يستحيل له الميراث معارض بنقيض مقصوده ولم يرى الشرع التفت الى ذلك في
موضع اخر فلم يكن ملايما للجنس تصرفاته ومثال الملغي تعيين الابتداء بالصوم

في الكفارات فحق من يسهل عليه الاعتاق بدون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر
لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز روي ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام
اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين
متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق
والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق
رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا يعود وسمي بعض الغريب من المرسل الملغى
مردود بلا اتفاق كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق
حتى انه جوز قتل الثلث لاصلاح الاكثر وقال ترك الخير الكثير للشر القليل شر
كثير يقتضي انه لا يقول برد الغريب وكلام الغزالي حيث قال من المصالح ما شهد الشرع
باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك
وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر يقتضي
بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقا بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة
وفي الاول وهو الملائم من المرسل اقوال منها القبول ونسبه في الفصول الى
ابن الجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك
وروايه عن الشافعي وذلك للمعقول والمنقول فهو ما اشار اليه بقوله لان اعتبار
المصالح يوجب ظن اعتباره يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام
واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا من افرادها
ولم تعارض نصا كما وقع من افتى الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع لان
اعتباره لعين العلة وجنسها في عين الحكم او جنسه ماخوذ في حقيقتها فلا
يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها
لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك فتكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها
للحاق مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات واما المنقول فهو ما اشار اليه بقوله
وللامر بالاعتبار وتتبع الصحابة بعرفها فان هذان محتجان بعينان اما الاول فيشار
بها الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية فيشار
بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور
المناسبة لتصرفات الشارع ولا يبحثون عن امر اخر وهو الظاهر من الدليلين العموم لجميع الانواع
ومنها مطلق الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب لعدم

الدليل عليه وترد بالمنع لما ثبت من الدليل عليه عموما وخصوصا واما ما احتجوا
به من ان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا
فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس تحته فمسلم لكن الشرط ان يشمله معنى
معتبر في الشرع بخصوصه او كان تحته جنس او لا وان ارادوا به الجنس العالي
كالوصف المصلحي الشامل للمعتبر والملغي فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله
او في غير الضرورية القطعية الكلية يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون
غير ضروري الخ واما اذا كان ضروريا لا حاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني عاما لا
جزئيا يعني متعلقا ببعض فالمختار قبوله وذلك كما اذا تترس الكفار بجمع من المسلمين و
قطعنا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا
الترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر
في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع بالاستيصال
لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث اشتباه طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك
لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ تحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور
خلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي لانا نعلم بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل
القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين و
نحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخص هذا الحكم
من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر
الكلية على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد ومنها اي من
طرق العلة مسلك يسمى الشبه لمشابهته للمناسب من وجه والطردي من اخر
لانه وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولم تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته وهو
واسطة بين المناسب والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا
فان التفت اليه الشارع فشبه والا فطردي ويعرف الشبه بالمناسب بالتبع لان ما
بالعرض تابع لما بالذات ويعرف ايضا بانه يوهم المناسبة وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز
عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا تبنى عليه القنطرة ولا
يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة
والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام وعن المناسب الذاتي بان مناسبة المناسب تعرف
بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان

وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود شرع مثال الشبه ان
يقال ان ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة
بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعيين الماء غير ظاهرة فلكن اذا تعين وصف من
بين اوصاف المتخصص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب وقد اجتمع
في ازالة الخبث كونها فعلا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر الثاني في تعيين
الماء كما في الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة اى اذا كانت الطهارة
للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالالغاء غير المعتبر انسب من الحكم
بالغاء المعتبر او لا يعارض لثالث ما تقدم اجماعا يعني ان العلة الشبهية دون ما
والشبه وتحتج به عند الجمهور كالمناسب فيما ثبت به من الدليل العام والخاص اما
العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره
الا من الاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهية كتعليلهم مثله قول الرجل لزوجته
انت علي حرام والحاق كل منهم لها بما هو اشبه من الشبه وقيل مردود كالطرد
وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين وعبده الغفاري من متاخري الحنفية من العلل
الفاسدة قالوا لانه اما ان يكون مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا يكون
شبيها لانه مختلف فيه قطعا والثاني طردي ملغى بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب
المطلق اخترنا انه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما نعقد في المناسب الذاتي
والشبه مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبر
الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا واعلى الشبه ما لا يبعد منه من المناسب
فيهم من عرفه ما تردد فيه الفرع بين الاصلين كالمنيبة والمالية في العبد المقتول
المتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله يرجع الى تناسبين تعارضا
ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في احاد الصور الى التحقيق كما
في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه
مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في
اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدا فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع
بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة وقال
الجويني لا يتحرى في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود ومنها اي من طرق العلة
الدوران وسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم

بعدمه وهو عند الجمهور يفيد الظن بمجرده فيؤخذ به في الشرعيات وقيل انه بمجرده
يفيد القطع فيؤخذ به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة وقيل انه بمجرده
لا يفيد ايهما اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الاصوليين
لنا في افادته الظن انه لو لم يفد ظن العلية لم تفد التجربيات علما ولا ظنا والثاني
باطل بالضرورة والاتفاق بيان ذلك ان التجربة انما تحصل بالدوران فاذا وجد ولا
مانع للمعلية من معيته كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في المشروط
قضت العادة بحصول العلم او الظن بالعلية الا ترى انا لو دعونا باسم بعضهم ثم ترك
فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا للنظر
من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم للغضب ومنعه قدح في التجربيات وانكار
للضروريات للعلم بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال باي اخر قيل في
الاحتجاج للقائلين بانه لا يفيد شيئا الوصف انما يثبت بالدوران عند خلوه عن التاثير
السالك وحينئذ يحتمل غيره ملازمة للعلة كالرائحة المخصوصة في المسكر فانها توجد
بوجود الاسكار وتعدم بعدمه كما يحتمل غيره كونه هو العلة والتجويز ينفي الظن قلنا
ممنوع حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم
الامتناع والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض المواد
والا كان لاحقا بالطردي الا ترى الى قول المحقق انهم اعتبروا في الدوران ان
صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وشرح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه
واعلم ان القياس الثابتة علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال
قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران ولما فرغ
من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد عليه من طرق المجادلات الحسنة
ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محمودة ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة فعبر بالحكمة اشارة الى الحجج القطعية والموعظة الحسنة
اشارة الى استعمال الدلائل الاقناعية وان كان الخصم شاغبا جودل بالطريقة
التي هي احسن للطف وقد سلكها النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم والصحابة والتابعون وفيها
سعي في احياء الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد افضل من الغزاة بحل المشكلات التي
اوردها الملحدون والمبتدعة وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد
عليها لما كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس خص تعقيبه بها مع ذكر ما يرد على

في اثنائها فقال **فصل** الاعتراضات اصلها كلها ثلاثة امور الاول

المناقضة وهي منع مقدمة الدليل ويعني المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمة معينة

سواء طلب على كل واحد واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو

مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون منعه مكابرة الا ان يقارن بشاهد مرتب

على المجموع فهو النقض الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجردا

على السند ومقارنا له والسند ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا

في الواقع بان يقال لا نسلم وانما يكون كذا لو كان كذا او لم لا يجوز ان يكون كذا

او كيف يكون ذلك ومتى كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما مقارنة

المنع بالاستدلال على انتفاء المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض السند

الا اذا كان مساويا فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المتساويين لا يكون بدون انتفاء

الاخر والثاني النقض الاجمالي وهو منعه اي منع الدليل بجملته بشاهد يدل على المنع

لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال والثالث

المعارضة وهي اقامة الدليل من السائل على خلاف مدعى المستدل وعلى ما ينافيه سواء

كان نقيضا له او مساويا للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل

الاول مادة وصورة سمي قلبا والا فان وافقه صورة فمعارضة بالمثل والا فمعارضة

بالغير وله اي للمستدل اثبات الممنوع من مقدمات دليله في الاول وهو المناقضة

له ايضا منع وجوده اي وجود دليله في مادة الفساد التي ابداها السائل ومنع

لزوم الفساد ايضا بان يقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي

ابداها وبيان الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله في الثاني وهو

النقض الاجمالي وله ايضا ما للسائل من النقض التفصيلي والاجمالي في المعارضة في

الثالث وعند المعارضة يتحول المنصبان والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب

البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة

وصورة من الاول او مسلما عند المعارض او يكون اجلى من دليل المعارض مستغنيا

عنه بلا خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته فلا يكون السلب الكلي موجها وتعد الثلاثة

الاشهر وربما يمكن في كل استدلال ايراد تلك الاعتراضات لرجوعها اصلها الى هذه الثلاثة والعشرين لاد

اليها الا الاستفسار اي طلب التفسير فلا يرجع الى شيء منها لانه طلب بيان معنى اللفظ

الخفي في دليل المعلل وذلك امر كلي خارج عما ذكر واعلم انه لما كان تمام الاستدلال

بالقياس وغيره بتفهيم ما يقوله ولو في اصل الدعوى وبالقياس خاصة بثبوت مقدمات

مذكورة او مقدرة وهي بان ان المدعي يحمل القياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا

وانها ثابتة في الفرع وانها تستلزم ثبوت حكم الفرع وانه الحكم المطلوب دون ما ذكره

سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفا بعضها عام لوروده على كل

مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او عليتها و

المعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجيء ان شاء الله تعالى **النوع الاول**

ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا وهو سؤال الاستفسار ومن عرفته ولا بد ان يكون

مع بيان وجه الخفاء والا لم يسمع لان الاصل فلا يسمع من المعترض الا فيما فيه اجمال او

غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي

المستدل كون الاصل عدمه ويكفي السائل بان صحة الاطلاق على معنيين فصاعدا لا

بيان التساوي والا لم يحصل بان مقصود المناظرة لتعسره ولانه يخبر عن نفسه مصدقا

لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا

والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ما ادعاه من الاجمال مثاله قولهم المكره مختار

مستقل منه كالمكره مثاله المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فمن اي

الاستفسار قلنا لا بمعنى الاول مسلم وعن مفيد والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم

ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي يأكل صيده ايل لم يرض فلا يحل

كالسيد يجاب عن كل منهما والجواب عن سؤال الاستفسار بالظهور اي بيان

انه ظاهر في مقصوده بنقل عن ائمة اللغة او عرف عام او خاص او قرينة كما لو استدل

بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فمعترك

المستدل هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية او وفقا لعدم المجاز اللغوية او لانه

بمعنى الوطء لا يسند الى المرأة ثم اذا عجز عن ذلك كما في مسألة الكلب اجاب بالتفسير بما

يصلح له لغة او عرفا لا بكل شيء لئلا يصير لعبا لا انه يدفع الاجمال اجمالا اي بالطريق

الاجمالي بان يقول الاجمال خلاف الاصل او ليس ظاهرا في غير ما قصدت اتفاقا فلو لم

يكن ظاهرا فيه لزم الاجمال وهذا على الاصح من القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال

بعد الدلالة عليه ولانه لا يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يبقى للسؤال

حينئذ فائدة **النوع الثاني** من الاعتراضات وهو باعتبار ان المدعي يحمل القياس

وقابل له فان سلم محله تلك المسألة لطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محله

فهو فساد الاعتبار وان منع محلها لذلك القياس فهو فساد
الوضع فكان صنفين اولهما فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص فلا يصح الاحتجاج
حديث في المبيع والجواب لهذا الاعتراض من وجوه اما بالطعن في سنده بانه موقوف
او في روايه منع لان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او تكذيب شيخه او غيره كذلك
او منع ظهوره في المطلوب كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او تاويل بان يسلم ظهوره
ويدعى ان المراد غير ظاهره هو بدليل يرجحه او قول بموجبه بان يقول ان ظاهره لا
ينافي حكم القياس او معارضة له بنقل للسائل بنص اخر ليسلم القياس ولا تفيد معارضة
السائل بنص ثالث لان نصا واحدا لا يعارض نصين كما ان شهادة لا يعارض شهادة
الاربعة ولا تعارض النص النص والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا
تعارضت نصوصهم رجعوا الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره
في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض
نصك قياسي وسلم نصي لانه انتقال وهو في المناظرة انتهى ولم يوجبوا عليه بان يقال
نصه لنقل السائل لتعذره او ترجيح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او بثبوت
حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليهما وهذه
الاجوبة لا يجب كلها بل يوفى منها بما امكن فان تعذرت كلها فلابد من على المعلل
مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل
كذبح ناسيها فيعترض بمخالفته قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيتاوله
المعلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على قلب كل مسلم او يرجح قياسه بكونه
قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع
قطعا وقد سبق ان مثل هذا القياس راجح على النص وفرق السائل بان العامد
مقصر والناسي معذور يخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضة بما سيجي ان شاء الله
من ان الفرق ابدا خصوصية اما في الاصل هو شرط فيكون معارضة فيه او في الفرع
هو مانع فيكون معارضة فيه فيوقعه في فساد من الانتقال والاعتراض بصحة اعتبار
لان المعارضة بعد ذلك فاسد حديث اسم الله على قلب كل مسلم رواه ابن عدي
والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ثانيهما فساد
الوضع وهو اعتبار الجامع سبق ادا اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به بكون القياس
المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يوثر في النقيضين هذا هو المشهور في

تفسير

تفسير هذا الصنف الذي تقتضيه عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع
اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سواء كان بنص الاعتبار
او بترتب الحكم على وصفه بعد ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف والجواب عن هذا
الاعتراض اما ببيان مانع في اصل السائل ككون التكرار في مسح الخف معرضا له
للتلف او عدمه كانتفاء الشرط و هذا الجنس ليس نقضا ولا قلبا ولا قدحا في
المناسبة وان كان شبيها لكل واحد منها من وجه فقد يفارقها من اخر بيان ذلك
انه يشبه النقض من جهة كونه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه لان اثبات
اي الجامع بنفسه النقيض والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يمنع فيه بثبوت نقيض
الحكم مع الوصف فتغايرا عموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض
بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر وفي القلب باصل
المستدل ويشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه
ويفارقها من جهة انه لا يقصد هنا الا بناء النقيض على الوصف في اصل اخر بل بيان
لعدمها المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قادحا فيها هذا اذا كان
مناسبته للنقيض والحكم من وجه واحد واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحا
لجواز مناسبة وصف لحكمين ككون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر
وحرمته لان اراحة الطمع والاخ لا يولي على الاخ لاب يناسب تحقيق الولاية
لعصبته بالقوة وتركيبهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما لشركة الاب
ولا عبرة بالام في العصوبة **النوع الثالث** من الاعتراضات وهو الوارد
عن حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه فتعين المنع اما ابتداء او بعد تقسيم فانحصر
بحسب الوجود في صنفين اولهما منع حكم الاصل بعد ان يقال جلد الخنزير لا يقبل
الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم قلت ان جلد الكلب لا يقبل
الدباغ لانه حاصل منع حكم الاصل طلب دليله ككل منع كما سلف وهو مسموع ولا
ينقطع بمجرده في الاصح اما كونه مسموعا فلان غرض المستدل لا يتم مع منعه وقال
الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض وقد تؤول قوله باحد وجهين
احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل
الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع وغرضه

وانما كون المستدل لا يستطيع بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والانتقال انما يقع اذا كان الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل كمنع العلة وكمنع وجودها في الاصل او في الفرع فانه يقع منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم يستطع معه الدليل على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع يقطع المستدل فلا يتمكن من اثباته لانه اشتغال بما لا يعنى قدر الكلام فيه كالكلام في الاول فقد ظهر التامل باقصى مراتبه والصحيح انه لا ينقطع الا اذا عجز عن اقامة الدليل وكونه اشتغالا بالحكم شيئي كالاول بمجرد وصف طردي غير مؤثر في عدم التمكين لان الواجب على ملتزم اثبات ما يتوقف عليه غرضه كيف تعددت مباديه او وقفت على ان مقدماته ربما تكون اقل بان يثبت الاجماع او النص الجلي الواضح واختار الغزالي اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع وعدمه عند خفائه لظهور عذره واذا اقام المعلل الدليل فانه لا يستطيع السائل حينئذ في الاصح اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فيطلب صحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله باقامة الحلل دليلا على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوت قلنا لا نسلم اذ المقصود لا يحصل الا به طال الزمان او قصر وثانيها التقسيم وهو عام الورود في جميع المنتهيات وانما خص في هذا النوع لتقدمه على سائر الانواع التي يصح وروده فيها وهو منع احد محتمل اللفظ المستويين في ظاهر النظر مع السكوت عن الاخر اذ لا يضر وانما مع تسليمه او بيان انه لا يضر وقد اختلف في قبوله فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده والصحيح قبوله اذ به يتعين مراده ولا يدخل في التضييق عليه ولكن شرطه اي شرط القبول ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للماء اي تعالى التيمم تعذر الماء سبب صحة التيمم فيتيمم فيقال لما ذا تعذر مطلقا سبب او تعذره في السفر الاول ممنوع ويأتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الابحاث وجوابه مثله ومثاله ما لم يحصل فيه شرط القبول انه يقال في الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب القصاص فيقال مع مانع الالتجاء الى الحرم او بدونه والاول ممنوع وانما لم يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه لان

دليله افاد الظن ويكفيه ان الاصل عدم المانع فكان بيان انتفائه على السائل

النوع الرابع

من الاعتراضات ومنعها واردة على العلية القياسية وعليته كذا وهو عشرة اصناف لان القادح في كون الوصف علة لحكم الاصل اما في وجوده او في عليته وهذا اما منع لعليته صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم التاثير واما بنفي لازم المختص لمناسبته اربعة الافضاء الى المصلحة وعدم الفساد والظهور والانضباط وهي كلها اجناس او بعدم المختص بها الاطراد فنقضه بعد المناقضة كسر وبدونه نقض واما بعدم المعارضة بمعنى اخر فمجموعها سواء ثم اولها منع وجود العلة في الاصل كما ان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيجب القصاص كالمحدد فيقال لا نسلم انه في الاصل قتل او عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حسا او عمد عقلا بامارته وعدوان شرعا لتحريمه ثانيها منع عليته يعني منع كون ما ادعاه المستدل علة علة منعا مجردا وقد اختلف العلماء في قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لتمام حيلا للقياس باركانه والمختار قبوله لان رده يصحح كل وصف طردي ولا ايقاف الاجماع دال على صحته لان ظن صحته ماخوذ في حقيقته القياس وقد استدل الرادون بان الاكتفاء به اي بالمنع المجرد عن الابطال دليل صحة الممنوع لان طرق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لاظهر عادة قلنا لا نسلم ان عدم التعرض به دال على عجز من المعترض فلعله لعدم التزامه شيئا من التصحيح والابطال بل المجرد الطلب واما قياسه على العقليات من حيث ان العجز عن ابطالها حق عن دليل النقيضين ليس تصحيحا لها فمناسبة اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهرا وهاهنا السبر اسهل طرق لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله كالنكول ويشتغل بابداء عليته وصف اخر وجواب هذا المنع الاثبات للعلية باحد المسالك التي تقدمت ويرد على كل ما يليق به من الاسئلة فيرد على طريق الاجماع كقولنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب الموطوءة مجانا لان عمر وزيد بن ثابت اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه منع الرد من غير نكير منع وجوده لصحيح الحال او منع دلالة السكوت على الوفاق او الطعن في سنده اما بابطاله بتصحيحه او بان ملا تاثيله وهو ضعيف الحال في عدالته او ضبطه او غير ذلك ومعارضته

اما باجماع مثله او متواتر ظني الدلالة او احادي قطعيتها لا بقياس او احادي ظني
الدلالة لا لان يكون الاجماع ظنيا فيهما وقد يرد على ظاهر الكتاب كما استدل بعموم
البيع في قوله تعالى احل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار كان يقال
ما معنى احل فانه بمعنى الجعل في الحل وبمعنى الجعل الشيء حلالا غير حرام ومنع
ظهوره في الدلالة لخروج صور لا تحصى او منع عمومه كان يقال لا نسلم ان
اللام للعموم لمجيئها للعموم والخصوص وتاويله بالرفع عطفا على الاستفسار بانه
وان كان ظاهرا في شمول كل ما بيع لكنه مندرج تحت نهي عن بيع الغرر وهذا
اقوى لعدم التخصيص فيه او لغلبته فيصير به الجمل المرجوح راجحا والاقلال اقل
من ان تعارض ظهوره فيبقى مجملا او معارضته باية اخرى او حديث متواتر والقول
بالموجب كان يقال حل البيع مسلم لكنه لا يقتضي صحته وقد يرد على ظاهر السنة
كما اذا استدل بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سائرهن على ان النكاح لا
ينفسخ بما ذكر من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى
الامساك والمفارقة اما لو قال ان اريدت بلا تجديد فممنوع او مع تجديد فيفيد
فليس استفسار بل هو اد تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او
لانه خطاب بامساك على اربعا من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم
انفساخ النكاح على العموم او لانه ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن
من بناقات بامساك الاوائل ومفارقة الاواخر والتاويل بان المراد تجديد نكاح
الاربع لان الطارئ كما يبتدأ في افساد النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل
المحتمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض الظهور فيبقى مجملا والمعارضة
بنص اخر والقول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد عقد واني
الاله على نفي هذا الاشتراط والطعن في السند كان وهذا حيث تثبت العلة
بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة وان ثبت بتخريج المناط ورد عليه ما
سابق من عدم الافضاء وعدم الظهور وعدم الانضباط والمعارضة وما تقدم
من انه مرسل او غريب او شبه ثم الثالث عدم التاثير وهو ابداء ان الوصف او
جزأه لا اثر له في اثبات الحكم وله عند الجدليين اقسام اربعة لانه اما ان يظهر
عدم تاثير الوصف مطلقا وقيد بنفي الوصف يعني يسمى عدم التاثير في الوصف
وهو اقوى مما بعده في ابداء العلة نحو الصبح لا يقصر صلوته فلا يقدم اذانه كالمغرب

متار

عبارة السعد في شرح المختصر العلية...

فيقال عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقديم الاذان ولذلك استوى المغرب وغيره
مما يقصر في ذلك او يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل لاستغناء عنه بوصف اخر
وقيد به يعني يسمى عدم التاثير في الاصل نحو الغائب بيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهواء فان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير
اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استواء المرئي وغيره فيها او يظهر في
الوصف المعلل به عدم التاثير لقيد من قيوده في الحكم وقيد هذا القسم بنفي الحكم
بان يسمى عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتدين المتلفين لمالنا مشركون اتلفوا مالا
في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم لاستواء
الاتلاف فيها وفي دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم تاثير الوصف المذكور
في الفرع بان لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وقيد به يعني يسمى
هذا القسم عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المرأة نفسها من غير كفو بغير اذن وليها
فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج
المرأة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم
فيهما واحد وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعة بما قيد به تمييزا
لبعضها عن بعض وتسهيلا للتعبير عنها باختصار قيل يرجع الاول والثالث
الى منع العلية اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى
المطالبة بعلية كونه في دار الحرب وقيل الى ابداء علة هي اتلاف الحربي مطلقا
فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل ويرجع الاخران وهما الثاني والرابع الى
المعارضة في الاصل فانه كونه غير مرئي عورض بابداء علة اخرى هي العجز عن التسليم
وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد
وقد يرد بالفرق بين الدليل على عدم ... بطلب دليلها وحاصل الاول والثالث
ليس مجرد منع العلية لمطالبة دليلها بل عدم اثبات عليه الوصف مطلقا او في ذلك الاصل
وبالفرق بين الدليل على علية الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد
المعارضة في الاصل بابداء ما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هو ذلك الغير
فالفرق واضح بين والجواب من هذا الاعتراض بانسامه على القول برجوعها
الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب ما يرجع اليه ومكنا على الفرق اما في ما رجع
الى منع العلية فلان الاستدلال على عدمها لا ينافي منعهما بل يوكده ويقويه واما

فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فتخرج من اجوبتها منع وجوده مما ابداه المعترض
لاقامة الدليل عليه **تنبيه** القيد الطردي في العلة ان كان المستدل
معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه وقيل
غير مردود لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا كان
لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض
الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه الا بيان نقص الى
اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اجزاء الى
وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل
مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته وذلك الغرض والفرق ان اعترافه بطرديته صير الثاني لغوا وعلمه
فسقط الاخر فلم يكن في ايراد ما اعترف به كما الغرض **رابعها** المنع في الا
الى المقصود بالحكم وهو محتمل لمنع الافضاء ولبيان عدمه فهو سؤالان وكذا
المنع في المناسبة والظهور والانضباط مثاله تعليل تابيد حرمة مصا
المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي الى دفع
الفجور من جهة دفعه الطبع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان
تابيد التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح
والمنع منه والانسان حريص على ما منع **والجواب ببيانه** اي الافضاء كان يقال
التابيد مانع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات
خامسها المنع في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية اذ المناسبة
تنخرم بالمعارضة كما سبق **والجواب بالترجيح** للمصلحة اما **تفصيلا** بان هذا ضروري
او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني او اقلي او معتبر
جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك **او اجمالا** بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار
المصلحة وهي معتبرة رجحانا او تفضيلا مثاله فسخ البيع في المجلس لما لم يتفرقا
لدفع ضرر المحتاج اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر جلب نفعا
ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل
نفع وكذا لو قيل التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال تفوت مصالح
كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين
وهذا لحفظ النفس او النوع والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك
المنهي وهو راجح من العبادة **سادسها وسابعها عدم ظهوره وعدم**

انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضى في العقود
والافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه
كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر
اذ مراتبها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان غير محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها
وجوابهما البيان والضبط يعني انه يجاب عن السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف
ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه بصفة ظاهرة كصيغ العقود في الرضى او فعل يدل
عليه عادة كاستعمال الجارح في المثل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في
نفسه او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر **ثامنها النقض وهو عند** المعترض في الاغناء شرط
العلة هو وجود العلة مع عدم الحكم في بعض الصور **ولا يجب على المستدل الاحتراز**
عنه بذكر قيد يخرج محل النقض على المختار **لاوله** اي النقض **الى المعارضة** لكونه
دليلا لعدم العلية وهو بالحقيقة معارضة **والمعارضة لا تجب على المستدل** نفيها
قبل ورودها كما يجي ان شاء الله تعالى وقد استدل بان ذكر القيد المحترز به لا يدفع
النقض اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع
النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق **وقيل**
يجب الاحتراز عنه دفعا للنقض **وقيل يجب في غير المستثنيات** وهو ما يرد على
كل علة كالعرايا ترد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا
يتعلق الاحتراز بتصحيح مذهب وابطال اخر **والجواب** لهذا الاعتراض
امور ثلاثة احدها **منع وجوده** اي الوصف في صورة النقض **والاصح ان للسائل**
اثباته مطلقا بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله **لتتم الابطال** بالدليل
الدليل وقد تمكن منه فليمكن من تتمته **وقيل لا** يكون له ذلك للانتقال الى الا
وفيه منع تلك **وقيل لا** يكون له الاثبات **في الشرعي** يعني حين يكون الوصف المعلل
به حكما شرعيا **للظهور** اي لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما
شرعيا فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض لظهور كونه تتميما للمطلق
لا انتقالا الى مطلوب اخر **وقيل** ليس له ذلك **ما وجد له** في القدح طريقا **اولى من النقض**
كالاجمال المطرد لان غصب المنصب والانتقال انما يغتفران استحسانا فاذا
وجد الاقرب لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما **فان كان المستدل قد دل عليه**
اي على وجود العلة في الاصل **بما** اي بدليل **وجد في محل النقض** ثم تنقيح

وجودها بعد النقض في محله اسقل السائل حينئذ على الاصح الى نقضه فيقول
ينقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله لان القدح في دليلها
قدح فيها لاحتياجها الى مسلك صحيح والقدح في العلة هو مطلوب السائل فلا اشتغال
وقيل لا يكون له ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها قلنا هو تتمة للا
لا انتقال هنا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا واما اذا ادعى
احد الامرين غير معين بان قال الى الزام احد النقضين اما نقض العلة
او نقض دليلها وكيف كان لا تثبت العلية اما على الاول فلان النقض يبطلها
واما على الثاني فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح فمسموع وذلك الالزام من السائل
بالاتفاق لان عدم الانتقال فيه ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف
بان يقول لا اسلم عدم الحكم في صورة النقض والاصح ان للسائل الاثبات
للتخلف باقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه وقيل لا للانتقال وقيل لا ايضا
ما وجد طريقا اولى بالقدح والاحتجاج كالنقض والثالث ابداء مانع معارض
في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفي الضمان للضمان او ضادا له كالحرية لوجوب
وذلك اما لتحصيل مصلحة كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون
خمسة اوسق اذا اوردت نقضا على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر
وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان
شرع الدية للزجر الذي ينافيه عدم الوجوب عليه لمصلحة اولياء المقتول مع عدم
قصد القاتل ومع كون اولياءه يغضبون بكونه مقتولا فيغرمون بكونه قاتلا او
دفع مفسدة كما في تناول المضطر الميتة اذا اورد على حرمتها نقضا فانه لدفع
مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر هذا كله ان لم تثبت العلة
بعام ظاهر فيها فالاصح العام بغير محل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام
اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها ثانيها الكسر
وهو نقض الحكمة وقد سمعت انه لا يسمع الا اذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف
مساويا لقدر الحكمة المقتضية للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيلها
والجواب حينئذ هو كالنقض جوابا دفعا ومنعا وردا واختلافا فيجاب اولا بمنع
وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم لئلا يتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع
وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى اربعة مذاهب وفي الدلالة
على

على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في متن الاستدلال
مذهبان وليقدرها ومتى قدرها اي الحكمة كما مر كان منع الوجود لها هنا اظهر منه
في النقض الظاهر ويرد اي الكسر بجواز ثبوت حكم اولى بها اي بالحكمة جوابا للبين
من جهة النقض فيقال لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض هو اولى بالحكمة به
كالقصاص لمن جرح عن القتل للجلد به وجوب القطع كما تقدم عاشرها المعارضة
في الاصل يكون من جهة السائل بما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا او قيدا
اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءا
فيكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارض بالقوت او
الكيل واما الصالح لان يكون قيدا فيحتمل ان يكون جزءا من الاول فيبقى مستقلا
كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد
اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها لئلا يلزم التحكم بيان ذلك ان المبدي
يصلح علة مستقلة كما ان المدعى عليته وقيوده كذلك فقبول احدهما دون الاخر تحكم
قالوا التعدية والحجة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل ولو تعددت الاحكام قلنا
هذا يقتضي اثبات العلية بالتوسعة ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة بوصف على
العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على العلية والعلية
على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة
واما هي فحجية المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت علية وصف المستدل
ام لا وان سلم انه ذكر بدلالة العلية وانه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة
ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة لمخالفته الاصل مع الالغاء والموافقة مع
الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو استفادة
الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المستدل والمعارض
حيث اعتبر كل من وصفهما ولو بالجزئية فلا يرد ان اعتباره مبطل لاعتبار وصف
المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في الجملة بوجه ما ولو في صورة
الجزئية لا في صورة استقلال كل منهما ولنا ايضا على صحة قبولها النقل لان بحث
الصحابة كان جمعا بين اصل وفرع في حكم بتعميم مقتضيه وفرقا بين اصل وفرع
بتخصيص مقتضيه بوصف اخر يعرف ذلك من يتتبع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على
جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقوله قيل في الاحتجاج

للرادي المفروض لا ستقلال الكل من ما يدعيه المعلل والسائل اما فيما
يصلح مستقلا فظاهر واما فيما لا يصلح الاجزا فلان ما يدعيه السائل علة وهو
المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ينافي عليته علية الجزء الاول الذي
يدعيه المستدل علة بالاستقلال معه د حيث ان المعلل لا تعدم فلا تكون المعارضة
قادحة فلا تقبل قلنا بل هو اى الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى
فانه يحتمل ان العلة هي الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما في الصورة
الثانية فيحتمل ان العلة هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع
المركب منه ومن كونه بالجارح فالحكم به اي بالاستقلال في مقام الاحتمال تحكم ومن
هذا يعلم ان المعارضة انما تسمع في مقام الاحتمال اما اذا ثبت عليه وصف المعلل بنزاع
فانها لا تبطل باثبات علة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف تبطل
مجرد الدعوى لعلة الاخرى وانها في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا منهما انما
يقول بعلية وصفه فقط و اذا تقرر انها مقبولة فقد اختلف في انه هل يلزم المعترض في
الوصف الذي ابداه بيان نفيه عن الفرع اولا يلزمه على ثلاثة اقوال اولها اللزوم
ليندفع دعوى التعليل به لئلا يثبت الحكم فيه اي في الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها
عدمه للهدم اي هدم استقلال وصفه المعلل وذلك غرض السائل وثالثها
اللزوم لبيان نفي وصفه عن الفرع ان تعرض للنفي بان ذكره صريحا للوفا بما التزمه
والا فعدمه اي عدم لزومه من الهدم لكونه قد اتى بما لا يتم بدونه الدليل وبيان عدم الحكم في
الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وربما سلمه وهذا هو
المختار واختلف ايضا في احتياج السائل الى اصل يبين تاثير وصفه الذي ابداه
فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقيل يحتاج و
المختار انه لا يحتاج اصلا لانها تعني المعارضة للصد عن التعليل اما بهدم استقلال
علة المعلل وهو يتم بمجرد ما ابداه فلا يلزم بيان عليته بالتاثير لجواز ان لا يكون
علة فلا يؤثر في اصل اصلا واما باحتمال تاثير المبداء او الاحتمال كاف لانه
لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر قيل ولان اصل المعلل اصل السائل
بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما في البر بعينه فيطالبه اصل
بما قد يحتمل حصوله وفيه شيء لان الكلام في تاثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل اخر و
الجواب لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اى وصف السائل كان يعارض

الكيل

الكيل بالادخار فيقول المعلل الحب يدخر من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ولم يكن يدخر احينئذ او منع تاثيره بان يقول المستدل لا اسلم تاثيره فابت
فعلم الدليل على تاثيره وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر
اما اذا اثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلا في السبر بمجرد احتمال كونه
مناسبا لان السبر يتحقق بابطال ما عداه المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضة
بابداء وصف اخر محتمل للعلية والمناسبة لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبة السائل
بالتاثير او منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه
السائل غير ظاهر او غير منضبط وهذه الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط
شرط في الوصف المعلل به فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما والقصد ان يطالب
ببيان وجودهما وان يبين عدمهما او بيان انه اى الوصف الذي ابداه السائل عدم
معارض في الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله في قياس المكره على المختار
في القصاص بجامع القتل ان يقول السائل هو معارض بالطواعية اذ العلة هو القتل معها
فيجاب بانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض للقصاص و
ليس من الباعث في شيء هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب
لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية
وهو معدوم في الفرع او بيان الغائه اما في جنس الاحكام على الاطلاق كالطول والقصر
او في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا لبعض الاحكام كالذكورة في باب العتق
او بيان استقلال وصفه اي وصف المعلل في صورة ما بظاهر او اجماع بجريان
نفاقه في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بان
العلة في المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر في اي صورة لحديث البخاري
من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو فعل فثبت اعتبار كل تبديل
بالحديث لم يسمع لكونه خروجا من القياس الى النص وعمومه لا يضر المستدل لجواز ان يبقى
هو والخصم بالعموم او غيره مما يمنع التمسك بالعموم ولا يكفي في الغاء الوصف الذي
ابداه السائل وجود الحكم في صورة دون الوصف المبدى المعارض به لجواز التعدد
في العلل وعدم وجوب الانعكاس ولذلك بقيده اى هذا الطريق الذي هو الاكتفا
بوجود الحكم في صورة دون وصف السائل ابدا السائل في تلك الصورة لوصف خالف
لوصف المعارضة وقام مقامه فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءا من العلة

لا مستقلا على ما زعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما تقوم مقامه
فيكون حينئذ بعض الالغاء ويسمى هذا النوع تعدد الوضع بتعدد اصل العلة
لثبوتها مع احد القيدين في اصل ومع الاخر في اخر كما قيل امان العبد الحربي امان
من مسلم عاقل فيقبل كامان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل
الامان فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر فالغاها رقا فيقول المستدل
الحرية ملغاة لاستقلالهما في العبد المأذون من سيده في القتال فيقول المعترض
الاذن خلف الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده
بصلاحيته لاظهار مصالح الامان وجواب تعدد الوضع الغاء المعلل ذلك الخلف في
صورة اخرى فاذا ابدا لصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغاء المعلل ذلك الخلف فيه
خلفا وكذلك وهلم جرا الى ان يقف احدهما فان وجد المعلل صورة لا خلف فيها تم
الغاؤه والا عجز ولا يكفي في اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف المعارض منه
بيان ضعف الحكمة فيه مع تسليم المظنة نحو الردة علة القتل فيعارض بانها العلة مع الكفر
لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الترجيه لا تعتبر وان كانت مظنة
الاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذا جنا له فيه ضعف منه في القتال فهذا جواب
لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا فان ترفه الملك في السفر
لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير منضبطة ولا يكفي المستدل ايضا الترجيح لوصفه
بوجه من الوجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن اذ لا يدفع او لو نفى استقلال وصفه
احتمال الجزئية ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فان القتل في العلية اقوى من الجرح
العدوان ولا الترجيح بكون وصفه متعديا للاتفاق على التعليل بالمتعدية والاتساع وكون
الاخر قاصرا للاتفاق عليه ولا اتساع وهذا كله اذا لم يدع المعترض استقلال صفة
والا كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفاء باصل واحد
قيل بوجوبه لحصول الظن به فالزيادة لغو والصحيح جواز تعدد الاصول لان الظن يقوى
به والقوة مقصودة و بعد تعدده اختلف في اقتصار المعارض على اصل واحد
على قولين احدهما الجواز لان ابطال جزء كلام المعلل ابطال له لانه بضرورة الحاق الفرع
بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها و ثانيهما وهو المختار عدمه
اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد فان لم يقتصر المعارض على واحد
اما الوجوبه او بمعارضته ففي اقتصار المستدل وان كذلك اي كالخلاف الاول

فقيل يكفيه دفع المعارضة عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه
لانه التزم الجميع فصار متبرعا له بالغرض فلزمه الذب عنه والمعارضة في الاصل
منها سؤال التعدية وهو بيان وصف في الاصل متعد الى فرع مختلف فيه كوصف
المستدل فيقول المعترض للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه نكاحا
ثابتا به وليس احدهما اولى من الاخر كقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر
كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه متعد به الحكم الى الثيب الصغيرة كما تعدى بذلك الى
البكر البالغة فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعدية
دفعا للترجيح لها وربما يذكر هنا سؤال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او
منع العلية ان كان مركب الاصل والى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان مركب
الوصف فليس سؤالا برأسه والاسئلة قد عرفت ولاشتهار هذين السؤالين باسميهما
افردهما الجدليون بالعدد فكان عدد الاسئلة باعتبارهما خمسة وعشرين

النوع الخامس

ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما منع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها
فباعتبار صحته في الاصل او مانع في الفرع فرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط
او في المصلحة فاجيبت اصنافه بحسب الوجود في خمسة اولها منع وجوده في الفرع
كقولهم في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لا
نسلم اهليته له والجواب ببيان ما هو معنى الاهلية ثم بيان وجوده بحس او عقل او
شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الايمان
وهو بالاسلام والبلوغ كذلك بدلالة العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك
الوصف وتقرير وجه اخر سالما للتعدية وانما يمكن ان يرجع الى مدعيه لان تفسيره وظيفة
اللافظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مدعيه فيتولى تفسير ما ادعاه كلامه
لئلا ينتشر الجدال بالاسناد ثانيها المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم
فيه سواء كان ذلك المقتضي نقيضا او مستلزما للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى
وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت
المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العلة ثم يكون كالمعلل في وظائفه فيقلب
الوظيفتان والمعارضة في الفرع هي المراد بالمعارضة مع الاطلاقات في باب القياس علاوة
المعارضة في الاصل فانها تقيد والمختار قبولها لئلا يبطل الغاية من المناظرة وهي
ثبوت الحكم لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب المناظرة

وخروج عنها قصداه من يعرفه صحة نظر المستدل في دليل قلنا بل مقصودنا
هدم دليل المعلل كانه قال عليك ما يبطله دليلي ليسلم دليلك وانما يكون قلبا
لو قصد به اثبات ما تقتضيه ذلك وهو معارض لدليل المعلل والجواب عما يرد
على المستدل من جميع الاسئلة السابقة مع جوابها وقد يجاب عنها ايضا بالترجيح
والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول
اصل الظن لا تساوي الحاصل منه بهما والا فلا معارضة لامتناع العلم به وعلى
المختار قيل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل اذ العمل به فلا يثبت الحكم من دونه
والمختار لا يجب الايماء اليه ابتداء لان الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض
اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل رابعها الفرق وهو ابداء خصوصية
في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احد السؤالين لان له
ان لا يتعرض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية
الوصف المشترك والمعترض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وله ان لا يتعرض
لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الاصل الفرع لان المانع عن الشيء في قوة المقتضي
لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا تقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند
الى اصل لا محالة وهو معنى المعارضة في الفرع فان تعرض لعدمها في الاخر كما اوجبه
البعض فاليهما يرجع الفرق بالمعنيين جميعا اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي
شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني
فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل انتفاء بان
هي ذلك الوصف مع عدم هذا لان ذلك وجب فكان معارضة فيه حيث ابدى علة اخرى
لا توجد في الفرع ولا بد من بيان حقيقته وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات
المستند لعلية الوصف المعلل به من التاثير او الاستنباط ليتم المعارضة خامسها
اختلاف الضابط اي مناط الحكم مظنة كان او حكمة في الاصل والفرع مثاله قولهم
شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فضابط التسبيب في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة والجواب من وجهين اما بضابط
القدر المشترك كالتسبيب مظنة لكونه منضبطا عرفا او بتساوي الافضاء و
الرجحية في الفرع فيبين المعلل ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح
منه فثبت التعدية كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان على القتل فلا شك ان افضاء

التسبيب

التسبيب بالشهادة اقوى منه بالاغراء فيه داع الانتقام المقتول من الشهود عليه
بالقتل وهنا مانع كنفرة الحيوان عن الادمي وعدم علمه بالاغراء فلا يضر اختلاف
اصل التسبيب فيهما كذلك لا انه يجاب عن هذا السؤال بالغاء التفاوت فيما
في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس فان المفضي الى الموت
كقطع الانملة والاشد ايضا كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغاء فارق
معين الغاء كل فارق فقد الغي علم القاتل وذكورته وصحته وعقله لا اسلامه
وحريته فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر
بالعبد والمسلم بالكافر خامسها اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول
المعلل يحد باللواط كالزنا لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال
المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواط منع
رذيلة وربما يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله كالفرق لا بد من خصوصية في الاصل
كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة
في الاصل والجواب بالغاء الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر
والتقسيم

النوع السادس

في الاعتراضات وهو الوارد على قوله فيجب الحكم
في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى
المخالفة بين الحكمين او بجعل ان دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين
اولهما مخالفة الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع حقيقة بان يقول المعترض بعد تسليم علة
الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة فالمطلوب المساواة الحقيقية
ولم يثبتها الدليل كجواز ثبات النكاح على البيع او عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال
الحكم مختلف لعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح المباشرة والجواب
بنفيها يعني بين المعلل اتحادهما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة
شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى
خصوصية المحلين الذي هو شرط في التلاق ثانيهما القلب وحاصله دعوى استلزام
وجود الوصف الجامع في الفرع خلاف الحكم المدعى وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى
موافقتهما وفرع ذلك من المسائل اما لتصحيح مذهبه فيتبعه بطلان مذهب المعلل
لتنافيهما او لابطال مذهب المعلل ابتداء صريحا والتزاما مثال القلب لتصحيح
المذهب قول الشافعي في مسح الرأس في الوضوء فيكتفي بتقليل من محله كمسح الخف ومثال

القلب لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الرأس ركن فلا يتقدر

بالربع كمسح الخف فيقول الحنفي فيهما فلا يكتفى باقل قليل فيه كمسح الخف صحح مذهبه

معترضا به على الاول وابطل مذهب المعلل ابطالا صريحا معترضا به على الثاني ومثال

القلب لابطال مذهب المعلل التزاما قول الحنفي بيع عن الغائب بيع معاوضة فينعقد

مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح

لو وجه وزوجه اي من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما لها واذا انتفى

اللازم انتفى الملزوم وقد اجاب الحنفية على هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم

آخر احتج مع الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها الا ان شرط

الاستثناء اي كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم قيل هو قائل بهما يعني بطلان احدهما

وثبوت الاخر منع الجمع فاستثناء عين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر قلنا

مسلم لو كان عنادية كيف ولو صح لصح الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على

ابطال جميع احكامه وهو ظاهر البطلان والقلب باقسامه الثلاثة هو نوع معارضة

كامة فانه يشترك فيه الاصل والفرع والجامع بين القياسين فيجري الخلاف في قبوله ويكون

القبول هو المختار ولكنه بعيد من الانتقال لان قصد هدم دليل المعلل بما به آيه الى

التناقض ظاهر فيه ومنعه المستدل من الترجيح لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين

والدليل في القلب واحد كان بالقبول اولى من المعارضة المحضة

النوع التاسع

من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل

النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع وهو سؤال واجب وهو القول بالموجب

وبه يتبين عدم تمام التقريب وهو من السؤالات العامة لجميع الادلة وحاصله تسليم الدليل

مع بقاء النزاع ويرد لوجوه ثلاثة لانه اما ان يرد لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه

المتنازع او ملازمه والامر بخلاف ذلك مثاله فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل

به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيقول الحنفي ذلك مسلم ولكن عدم المنافاة

ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه

واما ان يرد لاستنتاج المستدل من دليله ما يتوهم انه ماخذ الخصم والخصم يمنعه فلا يلزم من

ابطاله ابطال مذهبه كما يقال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص

كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيقول الحنفي ويقول من اين يلزم من عدم

مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع والمعارضة

بعد

قولنا انا لا نقول بمتعارف هذا ماخذي تصدقه لانه اعرف بمذهبه ولعله يزعم ان الحكم

ماخذا آخر وقيل لا تصدق الا بحيان ماخذ آخر اذ ربما يبعه عنادا قد القول بالموجب

الكائن من هذا القسم لخفاء الماخذ بخلاف المذهب فان استنباطه قليل لشهرته

وغلبته تقدم بحيث يوجب لترك استدلال وسكوته عن مقدمة صغرى غير مشهورة اما

المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا يشترط في الوضوء النية لانه مما يثبت قربة فشرطه النية

كالصلاة ولا يذكر الصغرى وهو الوضوء يثبت قربة وهذا مبني قياس فيقول الحنفي

مسلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء فورد للسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها

قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه

او ملزومه او ان المبطل ماخذ الخصم او ملازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل

وهذا صحيح في الاولين دون الثالث لاختلاف مرادهما فمراد المعلل ان

المتروك كالمذكور بظهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لا يستلزم المطلوب من المعلل

ومراده استحالة منع الصغرى والجواب بان المتنازع او ملازمه في القسم الاول يعني

بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له اذ مرجعه الى منع احدهما

او بين بشهرة او نقل انه الماخذ في الثاني او بان المعتبر كالمذكور فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث

خاتمة

تشتمل الاعتراضات

المتجانسة وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض

تتعدد اتفاقا والمتغاير في الاعتراضات المختلفة اجناسها كذلك اي كالمتجانسة في جواز التعدد

وقيل منعها مطلقا [مرتبة كانت ام لا] وهذا مذهب اهل سمرقند للخبط والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة

لان كل ما كان الانتشار فيه اقل ضبطا بعد من الخبط واذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد

قيل منع المرتبة طبعا [بمعنى بعد ان يثبت تعليله] كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب

الاكثر من الجدليين لتسليم الاول بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه

معلل بكذا انطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغى ذكر

الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير قلنا انما يسلم فرضا وتقديرا

لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر و

اذا اجزنا المرتبة فانه يجب الترتيب لتقع المنع بعد التسليم فانه اذا قيل لا نسلم ان

الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم

كان منعا لما قد سلم وتجد جوابه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها

وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع وما فرغ من الادلة الاربعة شرع في ما يختلف فيه

سكت فيطلبه منه ثم بالفرع لاحتياجه عليها وتقديم النقيض على المعارضة في الاصل لان
النقض لابطال العلة والمعارضة لابطال تاثيرها بالاستقلال وما يرد عليها شرع فيما
ما يتمسك به بعض وينفيه اخرون ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او
الاجماع او القياس ضمن الحنفية تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة
من الاحكام الوضعية بدون الثلاثة محال بالاجماع ولانهم اعترفوا باثبات التلازم بين الحكمين
لو عينت علته كان قياس علة فقد تمادى المقايس الى الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابي
حجة وفي المصالح المرسلة لعدمهما بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور في ثلاثة فصول فقال

فصل الاستصحاب

ومعناه بقاء التمسك بالدليل حتى يرد
ما يغيره بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون
استصحابا لحكم عقلي كاستصحاب البراءة الاصلية حتى يرد ناقل وقد يكون لشرعي كاستصحاب
الملك والنكاح والطلاق حتى يرد مغير كالعلم بالبيع والطلاق والارتجاع وهو
معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والمرتضى
من اصحابنا قال القائلون لان تحقق الشيء في حال بلا ظن معارض طار عليه
يستلزم ظن البقاء لذلك الشيء لتحقق ضرورة ولولا هذا الظن لما حسن بل لما قدم العاقل
من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي مدة كالحراثة والتجارة والترافع وارسال الهدية
والوديعة الى البعد والظن متبع شرعا لما مر وهو ضروري وايضا لو لم يكن ظن البقاء لاستوى
الشك في الزوجية ابتداء وبقاء والثاني باطل اما الملازمة فلانه لا فارق بينهما الا
استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستوت
الحالات واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية
وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء وفيمن علمه
وشك في الحدث ولذا حكم عليه السلام باستبراء اسماء لو غرض حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
وقال الاخرون انحصار ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع و
القياس يستلزم الا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يصح به شيء من
الشرعيات والجواب بان ذلك مسلم في ابتداء الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما
في الحكم ببقائه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان
النزاع في كون الاستصحاب احدها قالوا ثانيا لو ظن به البقاء لوقع لزوم تقدم
بينة النفي على بينة الاثبات لتايدها الى استصحاب البراءة الاصلية قلنا مسلم

لو

لو حصل الظن بها وتايد احدهما به لكن الظن منتف في بينة النفي لانه لا يبقى
غالبها في ظن الموجود معه ومما لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان العلم بالاثبات
طرقا وطرقه بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل معارض الغلبة
اما لانه فلا يحصل به ظن عند وجود المعارض وقالوا ثالثا لو جاز القياس للظن
الحاصل من الاستصحاب حكم الاصل بطل الحل الاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس
يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكون نوع رفع حكم الاصل به قيل انه يثبت به احكام لولاه
لكانت باقية على النفي فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الاصلي الا عند انتفاء قياس يرفعه ولا
سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فيمتنع للعقل
الاحاطة بنفيها قلنا هذا التقريب انما يتم قبل البحث والتفتيش عن الاصول وهو
خلاف الفرض فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل ولا حاجة
الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع
البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه بل يلازمه واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف
كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان
على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه فالحق نفيه فلا يكون حجة عند ائمتنا
عليهم السلام والغزالي لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا
اجماع

فصل

اختلف في تعبده عليه السلام وتكليفه قبل البعثة بشرع على
ثلاثة اقوال اولها الثبوت وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما وثانيها النفي
وهو اختيار ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين وثالثها الوقف وهو قول الجويني و
الغزالي والآمدي واختلف ايضا على القول الاول هل كان متعبدا بدين معين ام لا
بل معين ثم اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابرهيم وقيل موسى
وقيل عيسى وقيل هو ما ثبت له من الشرائع الا انه بطريق مفيد للعلم وهو المختار
احتج الاول بانه تظافرت الاحاديث بتحنثه وحجه وطوافه وذكوته اما تحنثه
فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث
التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حراء واما حجه وطوافه فقد ثبت انه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس والحج كانت العرب
تطوف فيه وفي السيرة كان اول ما يبدأ به اذا انصرف من جواره يعني في غار حراء
الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شاء الله من ذلك واما ذكوته فبني

حديث جبير بن مطعم قال لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قبل ان
ينزل عليه الوحي وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع
معهم منها قال جبير بن مطعم حين رآه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل أحمسي
فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون وحمل الركوب انما طريقه الشرع قالوا تعبده
صلى الله عليه وعلى آله وسلم بشرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك الشرع للاخذ عنهم ومن
يتتبع كتب السير علم انتفاءها فينتفي الملزوم واجيب بان استلزام التعبد
المخالطة ممنوع في المتواتر لحصول التواتر من دونها وهي غير مفيدة
في غيره كالآحاد لانا لا ندعي تعبده الا بما علم شرعيته والآحاد لا تفيد علما
والخلاف في تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء
عليهم السلام بعد البعثة واقع كذلك اي كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله
قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه كان متعبدا بما صح
له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي او التواتر لا من جهة كتبهم ونقل اربابها
لانهم جوزوا التحريف والتبديل فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبد الله
بن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام
لقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل الآية وذهب المعتزلة والاشاعرة
والامدي وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك المثبت لما تقدم من الاحتجاج على كونه عليه
الصلوة والسلام متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب
وللاستدلال بقوله تعالى النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا
الاستدلال متفق عليه والآية واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله
لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في ديننا وايضا كما جاء
في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال اذا رقد احدكم عن الصلوة او
غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول واقم الصلوة لذكري وهي مقولة لموسى عليه السلام
وسياق كلامه عليه الصلوة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على
جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وقوله تعالى ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام احتج المانع اولا بتصويب النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به
لم يصوبه مع الترك واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا اما

لنزول

لنزول الكتاب له او لقلته اي قلة ما هو مدرك للاحكام منه جمعا بين الادلة
ثانيا بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع بنفيه
واجيب بان الاقتصار على التواتر لكون الآحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة
الوسائط يمنع وجوب تعلمها لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث ثالثا الاجماع على
ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبده بها واجيب بان نسخ شريعته
انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى
فبهداهم اقتده والهدى هو الايمان والشرائع جميعا لقوله تعالى اولئك على هدى
من ربهم بعد وصف المتقين بالعمل وقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وشرع لكم من
الدين ما وصى به نوحا والملة والدين اسم للكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها
لثبوت نسخ البعض قطعا فيختص بالعقائد جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمدة
ما انتهت مدته فالمنسوخ خارج عن الاصل بالدليل ويكفي فيه سبيل حكم ما فيبقى
الباقي على الظاهر وهو الموافقة في سائر الاحكام

فصل الاستحسان

مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلا شرعيا معمولا به فقال به بعض اصحابنا والحنفية و
الحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي اثبت حكما من تلقاء
نفسه لا من قبل الشارع وقد قيل في معناه هو العدول بحكم المسئلة عن حكم نظائرها
الى خلاف النظير لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب في المجزي ورواه عن شيخه
ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي وقيل هو العدول من قياس الى
قياس اقوى ورواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية وهو اخص مطلقا من
ما قبله وقيل هو تخصيص قياس باقوى منه قياس او غيره فهو اخص مطلقا من الاول
ومن وجه من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق الى حكم طريق اقوى منه وهذا الوجه قريب من
الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء منها محلا للنزاع وقيل
هو العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة و
زمان المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال على تعيين المنفعة والاجرة
في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبيعات ورد هذا الوجه بانه ان جرى
في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم او زمنهم اي زمن الصحابة رضي الله عنهم من غير انكار
منهم فمقبول لثبوته بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني والا يثبت كذلك فمردود
قطعا لان الشرع يثبت لا بمدرك لمصالح الناس واعراضهم وقيل هو دليل ينقدح في

معنى انقداح

يعني المجتهد نعسر عبارته عنه وقد رد بانه ان تحقق ثبوت الدليل المنقدح
في نفسه فحق واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا في حق الغير والا يتحقق
ثبوته بل كان مما يتردد في نفسه الشك فيه فباطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت
الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل في معناه غير ذلك مثل قول ابي الحسين هو ترك
وجه اجتهادي غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطاري على الاول واحترز
بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطاري عن القياس المتروك
به الاستحسان وقيد الطاري بالحكم لان المتاخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته
كما يظهر بالخصوص او النقض والذي استقر عليه راي المتاخرين من الحنفية ان الاستحسان
دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثرا كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم مع المنافي في حق الناسي او اجماعا كالاستصناع ودخول الحمام وتعيين

العموم

اثر السلم واجماع الاستصناع عموم حيث لا تبع ما ليس عندك لا ينافي تمثيل الاستحسان
لهما نظرا الى معناه ومناط حكمه او ضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا
خفيا والامثلة كثيرة وهذه الاقوال تمنع تحقق استحسان مختلف فيه لرجوعها
الى الترجيح بين الادلة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا حاجة الى ورود استحسان
يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاستفتاء

الاجتهاد قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح اي المشقة وقيل استفراغ الجهد
بالضم اي الطاقة وهو في الشريعة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة فهو كالجنس يخرج استفراغ الوسع من غير
الفقيه ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي او في تحصيله علما لا ظنا اذ لا اجتهاد في
القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وبه يعلم اركانه تعلم بما ذكر من التحديد
اركان الاجتهاد وهي المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد فيه حكم شرعي فرعي ظني
عليه دليل فالقيد الاول فصله عن العقلي والحسي والثاني عن الكلامي والاصولي
والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع تعبد ان ثبوت لا ادري
لا ينافي الاجتهاد مسئلة شرطه في المجتهد المطلق وهو الذي يفتي في
جميع الشرع لا في مسئلة دون اخرى العلم بما يتم له به نسبة الاحكام الى الله
تعالى من اصول الدين ومدارك الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس

وما

وما يتعلق بها من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمجتهد
في مسئلة او مسائل مخصوصة يكفيه معرفة ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة
يشترط في المجتهد المطلق ان يعرف ايات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة اي افرادا
وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او
تعلما او شريعة اي مناطات الاحكام واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او
مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند
الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسندا
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح و
التعديل والصحيح والسقيم وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة على حقيقتها في وقتنا وان يعرف القياس
بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع
عليها لئلا يخرقه وبالجملة لا بد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من
الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح كالبخاري كالسنن لابي داود
وعلم اصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاولى انه يعلم منه
قدرا به يتم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما
وثبوت تكليفه وبعثة النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم ومعرفة معجزته وشرعه
وان لم يتبحر في ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون
شرطا فيه وان كانت ممارسته في زماننا طريقا الى تحصيله وهذا كله على القول
بعدم تجزي الاجتهاد واما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل
دون بعض فشرطه معرفة ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا
يتعلق به واحتمال تعلق المجهول بها اي المسئلة المجتهد فيها لا يمنع الظن
الحاصل للفقيه لان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا
واثباتا اما باخبار من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه
فيتجزى الاجتهاد حينئذ واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مذهبه
لان استنباطه لحكم حديث على حسب اجتهاده [illegible] استنباطه لحكم حديث احتياجا في
الحكم والدليل حديث لحكم المنصوص عن امامه [illegible] اطلق كثير من المتاخرين اسم
التخريج على الكل مسئلة لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم يجوز [illegible]

له الاجتهاد في الآراء الدنيوية والحروب دون الاحكام الدينية الا ما يروى عن
الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف في تعبده عليه السلام بالاجتهاد
فيما لا نص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدها الجواز وهو قول ابو طالب وابي
البصري واتباع الجمهور المنصور بالله وغيرهم وثانيهما المنع عقلا حكاه في الفصول
عن بعض ائمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر فان ابا طالب
صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبد الله البصري جوازه عقلا وعلى الجواز
فالوقوع وعدمه والوقف يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس
في وقوع تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالاحكام الدينية بالاجتهاد فقال الشافعي وابو يوسف
بثبوته واختاره ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري والشيخان واكثر
المعتزلة بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين الى التوقف وارتضاه الامام
يحيى بن حمزة عليه السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول احتج اهل الجواز
لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلا فيكون حكمه حكمنا في تعلق حكمة بالتوصل الى كثير
من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا قيل لو جاز
له الاجتهاد للزم ان يجوز عليه الخطا كما يجوز على سائر المجتهدين قلنا جواز الخطا
ممنوع في حقه للعصمة عنه واستلزام جوازه عدم الثقة بقوله فلا يجوز عليه الخطا
فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى
والا وقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما
ينتفي التنفير عن القبول منه سلمنا تجويز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القائلين
بالوقوع فلا نقر عليه اتفاقا فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله احتج اهل المنع
بانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قادر على اليقين في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه
الظن الذي يحصل من الاجتهاد سواه ورد بالمنع فان انزال الوحي غير مقدور له
وانتظاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن احتج
اهل الوقوع بقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم نعوتب صلى الله عليه وآله وسلم على حكمه الذي
هو اذنه لهم فقتين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي و
احتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق
الهدي اخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت آخرا
وهذا لا يستقيم الا فيما عمل بالرأي بعد عمل في التوقف بالرأي وهو حكم شرعي

وزنه

ورد الاول من الدليلين بانه وارد في غير الحكم الشرعي من الاذان والحروب والامور
الدنيوية ولا نزاع فيه ورد الثاني بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت
من امري ما استدبرت في اختيار بعض ما ثبت بالوحي من انواع الحج الثلاثة لا يتعبد بحكم
لم يمكني التحقق عن اجتهاد بل كان مخيرا بين الثلاثة فيتوقف وبين غيره فلا يتوق و
انا قال ذلك تطييبا لنفوس اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفته فعله وحجة عدم
الوقوع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ما ينطق به
عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ورد بتخصيصه بما بلغ من القرآن لانها لرد قولهم فيه
انه مفترى وان سلم عمومه فتعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد
الثابت بالوحي ثابتا بالوحي واعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وعلى آله
فريقان فريق لم يجوز عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه احتج
الفريق الاول بانه لو جاز الخطا فيما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطا وهو باطل
ورد بمنع البطلان كما امر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطيا والحل ان
الحكم الخطا متضمن عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدا فيه والامر للناس
وجوب العمل به على نفسه ولو كان خطا يجب على متبعيه ايضا لذلك على ان اتباعه
انما يجب فيما قرر عليه ولا خطا فيه قالوا ثانيا تجويز الخطا يورث الشك ويمنع في مقصود
البعثة ورد بانه لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطا
ولا سيما اذا علم انه لا يقر عليه الاجماع قالوا ثالثا لما عصم الاجماع عن الخطا لكون
اهله امة الرسول عليه الصلاة والسلام فعصمة نفسه اولى بهذا الشرف واجيب بان العصمة
في الاجماع بعصمة القرآن ومثل هذا مسلم في حقه صلى الله عليه وآله وسلم احتج الفريق
الآخر اما عقلا فبان لا مانع منه من حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله ودقة
حدسه مانعا لان السهو والخطا للعقل من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه
بالله الماكاه كما ثبت انه سهى فسجد فالخطا في غيرها بالاولى واما نقلا فبقوله
تعالى لم اذنت لهم دل على ان اذنهم كان خطاء وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الآية حتى قال عليه الصلاة والسلام لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه
اشار الى القتل وغيره الى الفداء فهو خطاء وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انما انا بشر
وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع
فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من النار فليأخذها او ليتركها فدل على انه قد يخفى

لكن نقال الاذن للمعتذرين في ترك الجهاد هو الاولى والظاهر انه خلاف الاولى زركشي

عليه الحق الباطن واجيب بان ذلك في الاذان والحروب وفصل الخصومات
والكلام في الاحكام ولا يقال ان فصل الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي
الحل للشيء والحرمة لاخر فيقتضي جواز خطائه فيها لانه يقال انما يتم ذلك عند من
يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا وباطنا كالامور اي الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو
بعد ما ظنا وجل لم يكن قطعة من نار ولو كان مترا من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه
للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده **مسألة** اختلف في جواز
الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم في عصره عليه السلام على اقوال منها الجواز عقلا وهو
مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ومنها المنع مطلقا في الحاضر والغائب ومع الاذن
وعدمه وهذا مذهب الاقل ومنها المنع في الحاضر دون الغائب وهذا مذهب ابي علي
وابي هاشم وغيرهما رواه عنهما ابو طالب عليه السلام ومنها المنع عنه بلا اذن والجواز
مع الاذن ذكر في المنتهى اختلف على الجواز في الوقوع على اقوال منها الوقوع
حاضرا وغائبا عند الاكثر ومنها عدمه مطلقا عند ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر
ومنها عدم الوقوع في الحاضر مطلقا يعني باذن وبغير اذن ومنها عدم الوقوع بلا
اذن منه صلى الله عليه وآله وسلم والوقوع معه وهو المختار عند ابي طالب عليه السلام و
المنصور وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا يعني في الحاضر و
الغائب وهو مذهب ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين والامدي
ومنها الوقف في الحاضر عنه صلى الله عليه وآله وسلم والقطع بالوقوع من الغائب
لحديث معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار **الجواز لما تقدم**
من انه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلا **المنع للتمكن من العلم** بالرجوع الى
الرسول عليه الصلاة والسلام والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه
الا مع تعذر العلم **ورد بالمنع** فان اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مفيد و
لهم لا يقال يجب عليه الاخبار اذا سألوه فيحصل لهم التواتر وهو مفيد قطعا
لانه يقال اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم
ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تلك
الاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا تمكن من العلم **قيل** يجوز ذلك **للزوم** منه
الاستغناء صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد
قلنا لزوم الاستغناء **ممنوع** كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا بالحاقها

بالمنصو

بالمنصوصات والا لزم ان يكون الصحابة رضي الله عنهم بعضهم قد استغنت عنه
في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد **احتج الاخر** و
هو القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم دون الحاضر
والقائل بجوازه مع الاذن والمنع بعدمه كل طرف بدليل فطرف المنع لدليل المانع
مطلقا وهو ما تقدم وطرف الجواز دليله **الوقوع مع الغيبة** كخبر معاذ المتلقى بالقبول
و**مع الاذن** كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال
وسبي الذراري والنساء فقال صلى الله عليه وآله وسلم لقد حكمت بحكم الله وفي رواية
بحكم الملك وحجة **الوقوع** مطلقا **تقريره** صلى الله عليه وآله وسلم **لقول ابي بكر**
رضي الله عنه اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فقال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي
ثم جلست ثم قال مثل ذلك فقال فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال
رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر
لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدق فاعطه اياه فاعطاني فبعت الدرع فابتعت به
مخرفا في بني سلمة فانه لاول مال تأثلته في الاسلام **قلنا** ابو بكر انما عمل
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا بالاجتهاد
وهو ظاهر **احتج الثاني** وهو القائل بعدم الوقوع بانه **لو وقع لنقل وعلم**
يعني انه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شائعا يقع به
العلم كما ان الصحابة رضي الله عنهم لما تعبدوا به بعده صلى الله عليه وآله وسلم ووقع منهم
العمل به نقل ذلك نقلا يوجب العلم **قلنا** لزوم العلم بنقله **ممنوع** ولا يلزم مساواة
اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجة
اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول **احتج**
الثالث وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فبدليله
وهو انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا يوجب العلم وجوابه ما سبق واما وقوعه من الغائب
فبخبر **معاذ** الذي تقدم **وهو متلقى** عند العلماء **بالقبول** فيوجب العلم **احتج**

عن يطرق الاحتمال خبر معاذ
وانه خبر ساعي الجواز
لا على الوقوع

قال الخطابي الصواب لاها الله ذا بغير الف
قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء
مكان الواو ومعناه لا والله لا يكون ذا
كذا في شرح السنة للمصنف

الرابع بوقوعه مع الاذن خاصة حضورا وغيبة بما رواه اهل السير من تحكيم سعد
بن معاذ في بني قريظة في الحاضر ومعاذ في حق الغائب ونحوهما كما روي ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث
بحضرته وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
وروي ايضا انه امر غيرهما بذلك ذكر ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى
حين وجهه الى اليمن اجتهد رايك **مسألة** اجمع المسلمون على ان المصيب
في العقليات واحد وان النافي لملة الاسلام كلها او بعضها مما هو مخالف الضرورة
دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنا والخمر كافر ولكن في انه آثم خلاف الجاحظ في
المجتهد دون المعاند مع انها تجري عليه في الدنيا احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطئ
خلاف العنبري وقد أول نفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية
لا في صريح الكفر والاصح ان خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من اهل القبلة او لم يكن
اذ المنقول ان اليهودي غير مخطئ في نفيه نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليس ببعيد
من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطئ في ان الله تعالى جسم في جهة والتجري
انه اراد بتصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم و
حدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والا يكن مخالفا لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره
من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات
المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ ان قصر لا كافر والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف
على كونهم اي الكفار معاندهم ومجتهدهم من اهل النار يبطل نفي تأثيم المجتهد
منهم كما يقوله الجاحظ ويبطل تصويبه كما يقوله العنبري وكون التكليف بخلاف
الاجتهاد مما لا يطاق ممنوع اشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها تقرير
الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه
والا اجتمع النقيضان والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض دائما وانما يمتنع
حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر وهذا حكم المجتهد في اعتقادات
الاصول وتطبيقات الفروع واما الظني الشرعي وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية
فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج وابو يوسف
ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض وعليه المتأخرون
من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي

ومن حكي عنه غيره فقد اخطأ وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام وهو
الذي نختار والقائلون بالتصويب منهم من قال بوجود الاشبه وهو ما لو حكم
الله لم يحكم الا به فتخطئته مقيدة بمخالفة للاشبه وربما عبروا عن ذلك بانه مخطئ في الانتهاء
لا في الابتداء وهذا قول ابن سريج وابي يوسف ومحمد قال الاشعري والباقلاني
بان كل مجتهد مصيب مع عدمه اي عدم الاشبه فما لو احكم الله تعالى تابع لظن
المجتهد فكلما ظنه هو حكم الله في حقه وعلى القول الاول وهو القول بوحدة الحق و
تخطئة البعض قيل بالتأثيم لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي والكتاب مع
السنة والاجماع يدفعه وذلك قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به و
قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المسائل الاجتهادية شائعا ذائعا
من غير نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان اثم لذكر لجامع
الاجتهاد وتجنبوه وتخوفوا منه والصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليل ظني من ظفر به
فهو المصيب وقيل عليه دليل قطعي بل عليه وهو مذهب الاصم والمريسي وقيل لا دليل
عليه انما هو كدفين يصاب اي يتفق لبعض ما بينه احتج الاول وهو القائل
بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد
طلب الحكم فيتوقف عليه فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان ذلك ان المجتهد طالب و
الطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلابد من ثبوت حكم
قبل ثبوت الطلب واذا كان مخالف ذلك الحكم مخطئا قيل المطلوب الظن ومثاله
من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على
ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك قلنا له متعلق يتوقف عليه و
المثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم
الله تعالى في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وان كان مكابرة
المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن امارة توجب الامارة
متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور
قيل متعلق الظن هو الاشبه بالاعتبار المعهود من الشارع والاليق بالاصول
قلنا هذا ينفي مخالفة القياس من الاجتهادات الصادرة عن الامارات الظنية
ولا خلاف في جوازها قيل متعلق الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل

يتوقف على المدلول الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون
متوقفا عليه وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن
هذا دليل اخر من الادلة العقلية وتوجيهه انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع
وعدمه في الحكم المستنبط بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به في حقه
وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه
قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط ببقاء ظنه لم لا يجوز ان يستمر الظن ريثما يحصل
القطع ومع يزول الظن الى العلم بالحكم المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا زوال
له بالظن بغيره بل بالقطع به قلنا اولا عدم زوال الظن في المجتهدات الى العلم
لنا امر متحقق بالوجدان ثبتنا ان امكان استمرار الظن بما هنا اي قول باطل
يتحير من بطلانه وثانيا بان زواله اي الظن الى العلم ان سلم يمنع الرجوع عن ذلك
الحكم الحكم اخر مظنون لامتناع ظن احد النقيضين مع العلم بالاخر وكذا ايجابه
اي ايجاب الظن للعلم مع تذكره اي الظن يمنع الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم
موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم
مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب
للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا
والقطع بالجواز اي جواز ظن النقيض في الرجوع عنه اي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما
للعلم قيل لزوم اجتماع النقيضين وارد على المذهبين فالالزام به مشترك بينهما
فاما ان يبطلا او يفسد الدليل لوجوب اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب
اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده فقد استلزم الظن القطع على المذهبين قلنا
نعم لو اتحد المتعلقات واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وههنا عندنا لما
بوحدة الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب
العمل به لكونه مظنونا فلا يلزم امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع
لان موجبه يوجب القطع بغير المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن
المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض موثرا في زوال
القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب
والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء شرطه فلا يمتنع ظن النقيض فان
قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل

دليلا

دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم
وهو ظن الدلالة فيه اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه
والا جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئا في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا
ويجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام وفيه ان الشرع جعل مناط
وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل
وجوب العمل وان يوجب الجزم بكونه دليلا ثم يجوز كون غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم
يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيب اصابته في الاحكام التكليفية
لا في كل حكم والاحسن في الجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول مستفاد
من الدليل قطعا ووجد ظن اخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور الحاصل
من الظن الاول نعم اذا اخذت القضية القائلة بان مظنون المجتهد مقطوع
به مشروطية او عرفية لم يلزم المحذور امتناع ظن النقيض كما لحظته لكنه سوق التناقض
لكونهم يقطعون بان الحكم المتعبد فيه ثابت في نفس الامر وبقاء الظن بالمجتهدات مما لا يمكن
انكاره وايضا لو لم يكن لله تعالى في كل واقعة حكم لكان يلزم ان يكون المجتهد اذا اجتهد
في واقعة بحدده مستندا شرعا وايضا لو كان الكل حقا فاذا تغير الاجتهاد فان بقي
الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ناسخا للاول وكذا
المقلد اذا صار مجتهدا والاجماع على ان النسخ بعد انقطاع الشرايع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد
من احاد الامة واما الادلة النقلية فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى ففهمناها سليمن وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن
خلافه ولا لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمن جهة ولم يحل له
الاعتراض على من لم يخطي فكيف اذا كان ابا نبيا والقول بجواز الاعتراض لترك
الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطا في غيرهم مع تعبه فان قوله تعالى ففهمناها
سليمن يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد
خلاف الظاهر يؤول الى التخطية وهو المطلوب وقول سليمن عليه السلام غير هذا ارفق
للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل الارفقية موجبه للتعيين وقوله
تعالى وكلا اتينا حكما وعلما يحتمل ايتاء الحكمة ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد
وهو الظاهر المراد ههنا الشرايع الثابتة واما الاجماع فان الاثار دالة على ان
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطا ويخطي بعضهم

بعضًا حيث نوّاه الفئة المتروك وهذا انما اراد بقوله وايضًا اجمع الصحابة على
التخطيه وقد عدّ شيئًا من ذلك فقال كما في العول روى ابن عباس رضي الله
عنهما قال أترون الذي أحصى رمل عالج عددًا لم يحصِ في مال نصفًا ونصفًا وثلثا
اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث ثم قال لو قدّم عمر من قدم الله واخر من
اخر الله ما عالت فريضة ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار و
تخطيه لمن يقول بالعول وقد روي ايضًا انهم خطأوه في ذلك وكما في الكلالة روى
الاسيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر رضي الله عنه عن الكلالة فقال اني اقول فيها برأيي
فان كان صوابًا فمن الله وحده لا شريك له وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله
عنه بريء رواه الدارمي والبيهقي وابن ابي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن بن مهدي
عن حماد بن زيد عن حبيب بن صدقة عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر رضي الله عنه
فريضة فلم يجد لها في كتاب الله اصلًا ولا في السنة اثرًا قال اقول فيها برأيي فان
يكن صوابًا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله وكما في المجهضة بكسر الهاء يقال
اجهضت الناقة والمرأة ولدها اسقطته ناقص الخلق فهي مجهض ومجهضة والولد
مجهض قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال
ارسل عمر رضي الله عنه الى امرأة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبي عمر
قالت ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارًا فالقت ولدها
فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة رضي الله عنهم فاشار عليه بعضهم ان ليس
عليك شيء انما انت والٍ ومؤدب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي عليه السلام ان كانوا
قالوا برأيهم فقد اخطأوا وان كان قالوا في هواك فلم ينصحوا لك ارى ان ديته عليك
لانك افزعتها فالقت ولدها من سببك فأمر عليًا ان يقيم عقله على قريش ثم قال ورواه
عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكره الشافعي بلاغًا عن عمر
مختصرًا وكما روي عن ابن عباس انه قال في الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي
الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنًا ولم يجعل اب الاب ابًا تمام وكما روي عن مسروق قال
كتب كاتب لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا ما ارى الله امير المؤمنين عمر فانتهره عمر و
قال لا بل اكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابًا فمن الله وان كان خطأ فمن عمر
اخرجه البيهقي وروى ابو عبد الله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال في امرأة مات
زوجها ولم يفرض لها صداقًا اقول فيها برأيي فان يكن صوابًا فمن الله وان يكن خطأ فمني

ومن

الشيطان والله ورسوله منه بريئان ولعلي بن ابي طالب رضي الله عنه كلام في ذلك
لا يحتمل التاويل وشهرته اغنت عن نقله وامثال هذا كثير شايع ولم ينكر على احد
منهم واما التنصيص فاشار اليه بقوله وصرح به في عدة احاديث يعني بالتخطيه عليه السلام
فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد
فاخطأ فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه قال الترمذي وفي الباب
عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر و
ان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وعن عقبة بن عامر ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له في قضاء اتى به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وروى نحوه احمد بن حنبل في مسنده وحملوا التخطيه على صورة
وجود القاطع او ترك استقصاء المجتهد تعبد لا يجامن الصحابة رضي الله عنهم والحاكم
المقصرمان وزر فلا يكون ماجورًا **تنبيه** اجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس
الخطأ لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل
الوسع كالمخطي واجران او اجور اما على الاصابة لكونها من اثار صنعه واما لكونه سن سنة
حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لمصادفتهم الهدى ومقابل المخطي
لم يحصل على شيء غاية الامر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه انه على الحق احتج الثاني
وهو القائل بتصويب الكل بوجهين اولهما ان التخطيه توجب ايجاب الحد وبين لانه
المخطي في اجتهاده اما ان يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر في حقه او لا والكل
باطل لان بقاء الصواب في حق المخطي ووجوبه عليه مع وجوب الخطأ الذي ظنه الصواب
عليه نقيضان والتكليف بهما محال وعدمه اي عدم بقاء الصواب في حق المخطي ايجاب
خطأ بحرم صواب وصوابيتًا محال ونجيب بثبوت الثاني وهو زوال الحكم الاول
في حق المجتهد المخطي ولا نسلم استحالته لمخالفته الدليل القطعي من نص او اجماع لا
تقصير منه في البحث فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطأ به مع الا خلاف
في خطابه اولى وثانيهما ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض
الصحابة المجتهدين مخطئًا لم يكن متابعته المبتدئ وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم بايهم
اقتديتم اهتديتم قلنا هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لا يصاله الثواب وان لم
يكن كذلك من حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا

مسألة اختلف في نقض الحكم إن لم
خالف النص مجتهد لم يطلع عليه
يخالف قطعيا من نص كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف
القطعي نقض بالاتفاق لان الظن لا يبطل العلم فقيل في مخالف غير القطعي بالمنع فلا يجوز
من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصا ولا قطعيا
ولا اجماعا واما اذا خالف اجتهادا فهو مذهب الجمهور لفوات مصلحة نصب الحكام
لانه يتسلسل بنقض النقض من الاخر فيفوت مصلحة نصب الحكام من فصل الخصومة
لعدم الوثوق بالحكم وقيل بالجواز لنقض الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احادا
او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب
المتاخرين من الشافعية ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوجه الحق وهذا قال وهو
على التخطئة ظاهر يعني واما عند المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقا
لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان الظن لا يرفع الظن والرد الى الله تعالى
والرسول مع نفي الاختلاف ولا يشترط الفسخ الحكم ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف
الاجتهاد الحاصل له ولو مع ذلك الحكم من المجتهد عن تقليد منه لمجتهد اخر فانه باطل
لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا وكذا يمكنه
من الاجتهاد كما يجي ان شاء الله تعالى ولا خلاف ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا تستمر
حكمها لا حكم له فيما مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان رجوعه اي المجتهد
في دوام الحكم اي ما يستمر حكمه تحليلا وتحريما واجزاء بجواز ان يطلق زوجته ثلاثا من
دون تخلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق ثم راجعها ثم تغير اجتهاده الى ان
الطلاق يتبع الطلاق وكجواز يرى ان الخلع فسخ فنكح امراة كان خالعها ثلاثا ثم
تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب المتعلق بجواز ان يأذن بركعتين وهو يرى في
التعريفة ثم راى بعد خروج وقت الصلوة وقبل فعلها ان ذلك يوجب القصر نقض للاول
من الاجتهاد من حينه لان اصله فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه
قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني تحريما واجزاء فيقتضي ثانيا ويفارق المطلقة
والمخالعة والا استحل فيما لي المطلقة والمخالعة بلا ثالث واجزى لو قضى نصرا وهو
يرى وجوب التمام بما يعتقد تحريمه في الاول وعدم اجزائه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني
بل بالاول سوا اتصل به حكم حاكم ام لا تعرضا للاجتهاد منعا له الحكم فلا ينقض الاجتهاد
بالاجتهاد والمحقق ان العمل بالاجتهاد الثاني ليس نقضا للاول وانما يكون نقضا

له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر وامل التخطئة والمصوب متفقون على خلاف
ذلك وقيل لا يعمل بالثاني ان حكم به اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة و
النكاح فيما مثلناه عمل المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض
الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره وامتناع النقض يقتضي اعتبار الحكم واعتبار
يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا هو الى الحق
وكثير من القائلين بوجه الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ
ظاهرا وباطنا فيحل الزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهرا وباطنا وان كان
من مذهبه التحريم وفيه نظر ويجري للخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف
في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد امامه
فالمختار التحريم مطلقا وقيل الحل مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا وحكمه
اي المقلد بخلاف مذهب امامه جار على الخلاف في الانتقال وسياتي ان شاء الله تعالى
فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده
وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه
فلا ينقض لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده واعلم ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة
اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طريق
القاصر عن الاجتهاد وبما يقلد فحتم المقلدات قبل وهذا اولى لئلا تعطل الاحكام
وتضييع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها انه يصح عند
تعذر الاجتهاد مسألة لا خلاف في ان المجتهد ممنوع من التقليد
اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم واختلف في تقليده لمجتهد اخر قبل اجتهاده
على اقوال اولها المنع مطلقا وهذا قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي
لان الاجتهاد اصل للتقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في
الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يعم الاجتهاد وترك العمل في
العامي للعجز وللقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر
المحتمل ولا يعترض بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى
وهو متمكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال
على انه لا ينقض لا بالتقليد ثانيها الجواز مطلقا اي سواء كان الغير صحابيا
او لا واعلم منه او لا الى اخر الاقوال في ذلك لعدم علمه به الان وهو مذهب احمد واسحق

ن ثانيهما قول سفيان ورواية عن ابي حنيفة وثالثها جواز تقليد المجتهد لأعلم
منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن ابي حنيفة وذلك لرجحان
الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى ورابعها جواز تقليده للصحابي راجح
في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له والاخير المجتهد في تقليد ايهم شاء الا
في النظر وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحمد والوجه رجحان
الصحابي على غيره وخامسها جواز تقليد المجتهد غيره فيما يخصه من الاحكام لا
فيما يفتي به غيره وسادسها جواز تقليده لغيره فيه اي فيما يخصه اذا كان مضيقا
بحيث تفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب لعدم التمكن من
الاصل الذي هو الاجتهاد والوقت باق احتج المجوزون مطلقا بوجوه منها قوله تعالى
فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم اما الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فيسال له للعمل واما
الحديث فظاهر العموم خص منه من اجتهد بالاجماع فيبقى ما عداه والجواب ان
الامر في فاسالوا اهل الذكر والخطاب في اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين
بيان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم لستم من اهل العلم يشعر به مقابلته ان كنتم لا
تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل
الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد ان كان ظانا
الحكم لانه لا يعلمه والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فيختص لاصحاب لبركة
الصحبة واحتمال السماع فلا تعميم في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو
حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى
الغير فيجب العمل بالاقوى **مسئلة** اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد
فيها فان لم يكن اجتهاده الاول اصلا او ذكره وتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب
عليه اعادة النظر فيها قطعا وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول دون دليله ولم
يتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف مذهب المشهور سابق الى وجوب الاعادة
وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووي اصحهما لزوم التجدد والمختار
الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وتذكر طريق الاجتهاد لتكرر الواقعة
اذ قد حصل مطلوبه والاصل عدم امر يغيره والقول من المخالف باحتمال التغير لا
فلا يستقر الظن باعادة النظر فيعلم استمرار كانت الاعادة واجبة وجوبا اي اعادة النظر

مطلقا

مطلقا سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قائل به والجواب ان الظن ما
دام مظنونا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح لا يعتبر مع الراجح
واذا زال الظن بان شك في فهمه حيث تجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب الاستئناف
مسئلة ذهب جل اصحابنا والمحققون والحنابلة الى انه يمتنع شرعا خلو الزمان
عن مجتهد لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى
تقوم الساعة وحتى ياتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل لا
تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور ونحوه من الاحاديث
المفيدة لمعناه حتى تواتر كما سبق ووجه الدلالة انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية في
كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد وهذا معنى وجوبه على الكفاية
فلو لم يعتبه اجمع لزم خطأ الامة والاحاديث بجملة فان قيل يكفي في ذلك تقليد
الاموات اجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد فيه والمدعى مطلق الاجتهاد لا
لا الاجتهاد المطلق قيل غاية ما ذكرتم من الدليل انه نفي الخلو عن المجتهد لا الجواز
للخلو والنزاع في الثاني دون الاول قلنا الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز العقلي
اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا وهو غير المدعى اذ المدعى انما هو امتناع الخلو
الزمان عن مجتهد من جهة الشرع دون العقل وقيل يجوز الخلو وهو مذهب الامام
يحيى عليه السلام والاكثرين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا يقبض
العلم الخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض
العلم والعلماء واتى بكلمة اذا التي اصلها للقطع بتحقق وقوع مدخولها وهي نفي
ابقاء العالم على العموم قلنا هذا الحديث لا يعارض الحديث الاول لكونه متواتر المعنى
مبينا وقد ... هذا بان المراد بقبض العلماء قبضهم عن تمكين البسطة في الارض و
ظهورهم على الجهال فقبض العلماء هو قبض بسطتهم واستعمال بسطة اليد في الارض
على سعة للتغيير فيها والغلبة واستعمال البسط على عكس ذلك شائع ويدل على صحة هذا
التاويل وقربه قوله في اخر الحديث اتخذ الناس رؤساء جهالا فجعل رياسة الجاهل بدلا
عن رياسة العالم قوله لو امتنع الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه

انا اريد بها الاطلاق اى مطلق الامتناع اعم من
لذاته بحالة فالاصل عدم الغير
الشرعي والعقلي فقد وجب لاجمعنا اتفاقا او اريد الامتناع المخصوص وهو العقلي
فلا لحق ووجه عن محل النزاع ولذا يقدح الامتناع العقلي موجب الامامة عقلا
ولا ينبغي بعضهم
يعني ان من يقول بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة لا يذهب
الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هنا حجتهم هناك والجواب
الجواب

مسئلة لا خلاف في جواز التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
او المجتهد ان يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء
المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى بن عمران من المعتزلة الى جوازه و
وقوعه وذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه
لم يقع وتردد الشافعي فقيل في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى
جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجاز ابن السمعاني في
حق النبي لا غيره وهو اختيار الشافعي والذي عليه الجمهور من ائمتنا والمعتزلة انه
يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او غيره على لسان نبي احكم بما تشتهيه
كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق لعدم ادراك الصالح في الشرعيات مصالح ولا يستمر
من مكلف اختيار الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا يستمر الصدق ممن يخبر لا عن
علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن ان
يكون مفسدة وهو قبيح واعترض بجواز ان يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما
يكون مصلحة بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير في كون الفعل
مصلحة سقط التكليف ولحق بالاباحة لانها ليست باكثر من ان يقال ان اخترته فافعله
وان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار المصالح اتفاقا قلت الافعال
الخيرية اما كثرت لعدم انفكاك تحري المبتدع من كل واجب فان قيل
اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق أُمنت المفسدة اجيب بان صحة مثل هذا
القول داخل في المتنازع لكونه خيرا ولا يصح استمرار اختيار المصلحة اتفاقا فلا
يصح احتج الاخرون اما على الجواز فبعدم امتناعه لذاته ولا يلزم منه محال ويتأتى
على نفي القبح العقلي واما على الوقوع فبقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا
يستقيم الا بالتفويض لتحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى وبحديث ابن عباس المتفق
عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله

يوم

يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة
لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا تلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال
العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر
الى كما به حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة
الخفيفة ولحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة ولحديث ابي هريرة رضي
الله عنه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال صلى الله عليه
وآله وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم رواه مسلم وفي حديث ابن عباس قال
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام
الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت
لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فمتطوع رواه الحاكم وصححه وفي حديث علي رضي الله عنه
قال لما نزلت هذه الاية ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول
الله أفي كل عام فسكت ثم قالوا أفي كل عام فسكت ثم قالوا أفي كل عام قال لا
ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان قوله المجرد من غير
وحي موجب واحتجوا ايضا بما روي من قصة قتيلة ذكر ابن اسحق في السيرة ان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى فيهم النضر
بن الحارث بن كلدة وعقبة بن ابي معيط وغيرهما من شياطين العرب امر علي بن ابي طالب
رضي الله عنه فضرب عنق النضر بن الحارث صبرا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ابن هشام فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر ترثيه

يا راكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحية	ما ان تزال بها الركائب تخفق
مني اليه وعبرة مسفوحة	جادت بدرّها واخرى تخنق
هل يسمعن النضر ان ناديته	ام كيف يسمع ميت لا ينطق
امحمد يا خير نجل كريمة	من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	منّ الفتى وهو المغيظ المحنق
او كنت قابل فدية فلينفقن	باعز ما يغلو به ما ينفق

والنظر أقرب من أسرت قرابة ۞ وأحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ۞ لله أرحام هناك تشقق
صبرًا يقاد الى المنية متعبًا ۞ رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه ودل على ان القتل وعدمه مفوض اليه
والجواب انا ذكرنا جميعًا لا نسلم دلالته على التفويض فانه يحرم حرم مكة الا الاذخر واستثنى الاذخر بدليل ظني منه فجعلناه انه جزءه على نفسه
محمول على الاجتهاد وان العباس فهمه وانه لم يرد العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول
من باب التخصيص ولو قلت نعم صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى عليه الصلوة والسلام لامرتهم بالسواك
لوجبت محمول على النص في معين فيجوز ان يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بان قيل له ان شئت امر بالسواك وان لا تأمر وان توجب الحج مرة او في كل عام وان تسكت
وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقًا وعلى انه اراد الايجاب بالوحي
لانه لا ينطق الا عن وحي بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في غير ذلك من الاحكام
واما قصة قتيلة فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه
لانه احد الجائزين وبانه من الاثار او الحروب التي لا خلاف في انه يجوز للرسول صلى الله
عليه وآله وسلم ان يجتهد فيها فكان اجتهاده الاول قاضيًا بالقتل والثاني بعدمه

فصل لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما

يتعلق به مقابلًا للاجتهاد حسن الحاقه به التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي
جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير دون حجته
اي حجة ذكرها القول المتضمنة له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان
المقتضي للاتباع والمراد بالقول الرأي والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته
الى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله
وافعاله التي ليس له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون
حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل
لا من المجتهد وقولهم اخذ الشافعي مذهب مالك في كذا واخذ مذهب الشافعي في كذا
تجوز ومرجع ايضًا الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع

القاضي الى الشهود في شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العامي الى المفتي فاضافه
الحجة الى ضمير القول اذ خلفه لا يعني وهو عند الجمهور ممتنع في العقليات من مسائل
الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له وما يمتنع من الصفات وقيل بالجواز وهو مذهب
عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية ايضًا وقد روي عن القسم وهو بعد ايه
او متاوله كتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابي حنيفة
انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتباره لمطابقة الواقع لا
لاجل التقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبني على ان المراد بالايمان التصديق دون الاعمال
والظاهر انه اراد ما فسر الايمان بالصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
فلا يكون مما نحن فيه وثالث الاقوال الوقف وهو قول البيضاوي لتعارض الادلة
من جانبي المنع والجواز فلهذا قال في منهاجه ولنا فيه نظر ورابعها الوجوب
للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرام لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر
لا يفيده وربما فوته لان النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك سببًا للضلال على الرأيين
المشهورين والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي قلنا في الاحتجاج للمنع العلم
بالله تعالى وصفاته وغير ذلك واجب بالاجماع فلو اقتضاه التقليد لزم النقيضان فيكون
كل واحد منهما حقًا وهو محال بيان ذلك انه اذا قلد اثنان اثنين في المسائل المختلف
فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما لزم حقيتهما
لو كان كل مقلد فيه محقًا لانا نقول تتمم الشرطية افادة التقليد اليقين فاذا جاز الحكم
بعدم افادته فانما يعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وايضًا يمتنع حصول العلم بالتقليد
لتجويز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر غير معصوم ولانه انما يفيد اليقين لو تيقن
بجميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريًا او نظريًا لا سبيل الى
الاول ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد
التقليد بل مع الاستدلال ونفي النظر عن الصحابة نسبة لهم الى الجهل بالله تعالى
هذا الثاني الى شبهة المجوزين وجوابها اما الشبهة فقولهم ان النظر لو وجب
كان الصحابة رضي الله عنهم اولى به فلو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا
كما نقل نظرهم في الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلًا على عدمه فلا يكون واجبًا واما
الجواب فنقول انا لم نعلم او لولا الصحابة وانه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله
تعالى وبصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح

الامن عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم الهجوم لعمائي اكثارالنظر لا يقتضي نقلا لجلاء
من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم تزل تحدث حينا فحينا واما
الاجتهادات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث فامتنع
النقل وعدم الزام العوام بالمنع وهذه شبهة اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب
لالزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل فان الاعرابي الجلف والامة
الخرساء يحكم باسلامها بمجرد الكلمتين وحاصل الجواب منع بطلان اللازم وقد
الزموهم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه بل الدليل الجلي الذي يحصل
بايسر نظر ويوجب الطمانينة كاف وكان ذلك كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا يدلان على اللطيف الخبير ثم ان فطرهم قد جبلت على توحيد الصانع وقدمه
وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالجبا
على انه لا يلزمهم قالوا ثانيا لو وجب لنهي عنه والتالي باطل فقد روى انه
صلى الله عليه واله وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر وقال تعالى ما يجادل
في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدال والمنهي عنه لا يكون
واجبا والجواب منع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه صلى الله
عليه واله وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحقيته بيقينهم بما تلقوه منه وشاهدوه من المعجزات
علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية محمولة على الجدال
بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقد مر وكونه مظنة الوقوع في الشبه
كما سئل في المنع فيتسلسل وانتهاؤه الى الوحي ينفي الوجوب هذه شبهة العاملين
بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة الوقوع في الشبهة والضلال
لاختلاف القرائح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا والجواب ان ما ذكرتم
حاصل في المفتي وهو الامام المقلَّد لانه ان نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبه والضلال
ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة احتمال
كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل فان
قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله تعالى
قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا اذ العلم نظري فحينئذ الوجوب على انه لا يكون
محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر هذا في العقليات واما التي

منه اشار الى الخلاف بقوله ولازم لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية
يعني انه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند
الاكثر وذهب بعض معتزلة بغداد الى منعه مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسائل الا
دون القطعية محتجا الجمهور بما اشار اليه بقوله الاجماع يعني ان علماء الامصار انكروا
على العوام الاقتصار على اقاويلهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا
وقع له واقعة كان مأمورا بشيء فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا
ولا الاستدلال بادلة سمعية اذ الصحابة لم تكلفهم تحصيلها ولانه يفضي على الاشتغال
بحاجاتهم ولذا كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لا بد ان يعلم علوما كثيرة
يضيق عنها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا يعارض بوجوب معرفة ادلة العقليات
لان ان المعرفة الاجمالية الحاصلة للطمأنينة كافية في ذلك واما ما يحتاج الى تفصيل
كثير وبحث عزيز ومحتجا الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي
وجه الاجتهاد ثم يقلد اذ لا تميز بينهما سوى المجتهد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين
يوجب اتباع الخطا بيان ذلك ان الخطا من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه
قلنا والخطا ايضا جائز مع ابداء المستند من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنيا وانتم تقولون
بان المجتهد لو ابدى الحكم مستندا وجب على الغير اتباعه وكذا كما المجتهد يجب عليه اتباع
الخطا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق ان الحكم المجتهد فيه متصف بانه مظنون بانه خطا على
التقدير فكان الوجوب لاتباعه لكونه مظنونا واما من حيث انه خطا فاتباعه حرام ولا امتناع
في ذلك وانما الممتنع اتباع الخطا من حيث انه خطا كما يفهمه ترتب الحكم على الوصف في قولهم
يوجب اتباع الخطا قالوا ثانيا قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا مختص
بالعقليات جمعا بينه وبين ادلة اتباع الظن قالوا ثالثا قد ذم الله تعالى التقليد
بقوله انا وجدنا اباءنا على امة قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل
الواضح او في العقليات **مسئلة المفتي الفقيه** وهو من قام به
الفقه وقد تقدم تعريفه ولا بد من معرفة علمه وعدالته يعني المستفتي لا بد ان
يعلم او يظن علم المفتي وعدالته بخبر او رؤية ولا يستفتي فاسق النصح اتفاقا لعدم
الثقة ولا المتأول لانه اذا اخطا في الادلة العقلية القطعية كان اولى لان يخطي في الامارات
لكونها اخفى من الادلة ويقوى الظن بخطائه فيها ولا يجوز العمل بالظن خطاؤه وقال الكعبي
يجوز استفتاؤه لان تحاشيه عن الكذب والخطا واعتقاده قبح ذلك يحصل الظن بصدقه

قلنا ان سلم فانما يحصل الظن لمطابقته خبره لاعتقاده واما ظن اصابته الحكم مع
العلم بخطايه في القطعيات فبعيد حصوله ومعرفة علمه وعدالته بالخبر او بالشهرة
بذلك ولو بانتصابه للفتوى بين الناس اذا كان انتصابه بلا قدح من معتد به
فاما اذا قدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن
بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح القادح خبر مثله
بعدالة المنتصب رجع الى الترجيح واما قدح من لا يعتد به فغير ضائر اذا اعتقد ذلك
فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة او احدهما اتفاقا ولا ان
يستفتي المجهول علمه وعدالته او احدهما في الاصح وقالت الحنفية يجوز استفتاء
مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول علمه احتج المانعون بما
اشار اليه بقوله لعدم الظن بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولهما معا فلانتفاء ظاهر
والاصل عدمهما لان الغالب على الناس الجاري على مقتضيات الحمق والاترفعه
وعدم التحري والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان غلبة الجهالة على الناس
توجب الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى قالوا الظاهر من
السلامة فلا يفتي الا بما يعلم قلنا معارض بظهور الجهل لغلبته كما تقدم واما
في المجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تقبل شهادة مجهول العدالة
ولا روايته قالوا الغالب في المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم و اختلف في جواز
افتاء غيره اي غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال اولها الجواز مطلقا واليه
ذهب الامام الرازي ومعنى الافتاء عنه اعم من الاستنباط والحكاية وذلك لانه
ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كما في الاحاديث والجواب ان ما ذكرتم هو غير النزاع
فان الكلام ليس فيمن يسئل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شرائط
الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق نقل
كلام الامام و ثانيها الجواز في مجتهد المذهب وهو من له ملكة الاقتدار على
استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق
فمن كان له ذلك فله الفتوى تمييزا له عن العامي والى هذا ذهب الابهري وابن الحاجب
وغيرهما واختاره الامام المهدي عليه السلام وذلك للاجماع فيه خاصة دون العامة بيان
ذلك انه تكرر الافتاء من العلماء الذين ليسوا بمجتهدين في جميع الاعصار من غير انكار
ثالثها جواز افتاء مجتهد المذهب مع عدمه اي المجتهد المطلق للضرورة لا مع وجوده

المجتهد

المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون
مجتهد المذهب اضعف لانه يجب عليه ان لا يتبع الا ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب
امامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه فان لم يكن مجتهدا ان صح
عنده من فتوى المجتهد المطلق ورابعها المنع من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب
ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله كالعامي اشارة الى ما تمسكوا به بيانه انه لو جاز
للعالم غير المجتهد لجاز للعامي لانهما في النقل سوا ورد بالفرق فان الدليل هو الاجماع
وقد جوز للعالم دون العامي والفارق علم المأخذ واهلية النظر وفي جواز تقليد
المفضول مع وجود الافضل قولان احدهما الجواز وهو مذهب ابي الحسين البصري للوقوع
بلا نكير يعني انه اشتهر افتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار ولقوله صلى
الله عليه وآله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم لما صرح العوام بانهم يقتدون بمن شاءوا به في
المجتهدين من غير نصل بيصل ورد بمنع عدم الانكار لتخطيه بعضهم لبعض وتخطيه التبوع
تستلزم تخطيه التابع ولو سلم فانما ترك لانه لا يجب على العالم ان يبحث عن وجه اختيار
العامي لفتوى هذا دون ذاك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفضيل واذا لم يبحث لم
يظهر له حاله فترك الانكار لتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع
المفضول واما الحديث فقد بينا فيما سبق طرفا مما فيه من المقال و ثانيها المنع من
تقليد المفضول فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علما وورعا وهذا مذهب المؤيد بالله
وابي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري و
احسب انه قول جميع الاصوليين الا الشيخ ابا الحسين البصري كما قاله الرازي هذا في العامي
الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها واما المميز الحافظ لاقوال العلماء والضابط
في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى له من ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن
مجتهدا كما عليه متفقه زماننا وانما ذهب المانعون الى هذا القول لوجوب اتباع
الظن مع تعذر اليقين واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة عند المجتهد فيدفع تعارضها
بالترجيح وليس الا ان يكون قائله افضل في ظنه سعيد دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد
لانه يمكنه الاجتهاد في علم المجتهدين وادينهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه و
اقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة فيكون طريقا الى قوة ظنه واذا لزمه
الاجتهاد في معرفة امر مفتيه فله ثلاث حالات الاولى ان يظهر له اعلمية احدهما فيتبع
الاعلم منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع

ففيه خلاف مذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحفيده الى الترجيح
بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح بالورع لان شدة
الورع يبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور اولى لان
العلم مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء والتحري يحكم
العلم بحيث لا يخاطر وان احدهما الى الحكم قبل ايفاء النظر حقه والزيادة
المفروضة من وراء ذلك ثم اذا تساويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا
من الاخر كان الاورع ارجح بلا خلاف وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع
الى راي المجتهد وزاد المؤيد بالله على ذلك مما يوجب التفاوت شدة البحث
وجودة الخاطر وكون احدهما افرغ للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري
ويقرب ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لان علم اهل البيت اعم
بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف غيرهم لشرف رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فان تساويا عند العامي فيما ذكر من خصال الترجيح على غيره
اي الاستوى لان الاغلب انه لا يكاد يمكن التفاوت في المكلفين فالجمهور
الاصوليين على التخيير للمقلد في اتباع ايهما شاء وان اختلفوا فيطا لعنه يجيئون في
كل حادثة وطائفة يجيئون الى اول مفتى ثم يلتزمون قول صاحبها احتج
القائلون بالتخيير مطلقا بان المستفتي لو لم يكن مخيرا في استوى المفتيين
لتعين عليه اتباع احدهم من غير ترجيح وهو تحكم باطل لان المفروض ان ليس بعضهم
اولى من بعض في وجوب الاتباع فان قيل استوى المجتهدين عند المقلد
كاستواء الامارتين عند المجتهد فلم خير ثم هنا لا هناك فقد اجيب بان
المجتهد اذا اطرح الامارتين يجد مسلكا اخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد
فلو اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة واحتج الاخرون بان عدم المزية لبعضهم
على بعض يمنع الانتقال الى سائر المفتي اذ لا وجه له الا اتباع الهوى و
اجيب بان وجه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى
العلماء والحق لا يتبع فيه موافقته للغرض والحق انه يجب اتباع الاحوط من
الاقوال فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالعزائم فان تكافأت فالتخيير وهذا
فيما يخصه واما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم كيف كان قطعا لمادة قوله
فالاحوط اشارة الى ما قيل من وجوب الالتزام من افتى اولا والى ما قيل من جواز

الاخذ

٢٩٤

الاخذ بالاخف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وغير ذلك من الاقوال وتحريم
الترخص فلا يجوز ان ياخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادائه الى الخروج
عن الدين وهو اجماع الا ما يروى عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال المحلي و
الظاهر ان النقل عنه سهو لانه قد روى عنه التفسيق بذلك وفي جواز تقليد الميت
اقوال اولها الجواز وهو مذهب جمهور المتاخرين للوقوع بلا نكير فكان اجماعا
بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر على مذاهب الائمة كالهادي والناصر والفقهاء
الاربعة وغيرهم شائع لا ينكر فكان اجماعا و ثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت
مع فقد المجتهد الحي للضرورة بخلاف ما اذا لم تفقد فلا يجوز لدليل المانعين
و ثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار مذهبه لانعقاد
الاجماع بعده فلو اعتبر لم ينعقد اجماع اللاحقين على احد قولي السابقين قلنا
مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحينئذ
لا يلزم من سقوطه اي قول المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه
السقوط لقوله مطلقا يعني سواء اجمع على خلاف قوله ام لا كالاماتة فانه لا يلزم من سقوطها
للاجماع على خلافها فيما الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمتنع العمل بما فيه
واذا ثبت جواز تقليد الميت فاعلم ان ما يوجد من كلام المجتهدين ومذهبه في كتاب
معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه
من احد نحو كتاب الهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر
المتواتر او الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد وفيه اي في تقليد الميت اقوال اخر
غير ما تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته
لا غير وقول اخرين بانه اولى بتقليد الحي لانه يؤمن فيهما تغير الاجتهاد مع اختصاص
الاول بكونه يصدق عليه انه قلب حيا وقول اخر بانه يجوز اذا نقله مجتهد في
مذهبه لانه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا يقلد لمن يقلد
الا ما استمر عليه **مسئلة** ذهب كثير من متاخري اصحابنا وغيرهم الى ان
التزام مذهب امام واحد كالهادي اولى من عدم الالتزام لايجاب البعض له
اي للالتزام كالامام المنصور بالله وشيخه وغيرهما فيكون الالتزام اقرب الى الاخير
بما يقرب من الاجماع لان الاكثرين بين قائل بالندب وبالوجوب وعورض احتجاجهم
على نافيه بايجاب البعض للمحظور من اقوال المجتهدين كوالدنا المنصور بالله عليه السلام

وغيره وله فيه تفصيل مبسوط في ارشاده و قد اختلف في كونه اي المقلد يصير ملتزما او غير ملتزم فعلى الاول يكون ملتزما بالعمل فيما عمل به خاصة كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع الى غيره عنه وحكى ابن الحاجب في المختصر وغيره الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالافتاء فقط فاذا استفتى عامي مجتهدا في حكم لم يكن له ان يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه اتباعه في سائر الاحكام الشرعية ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام واحتج له بان المقلد في اختياره تقليده بمنزلة المجتهد في ترجيح الامارات فمتى اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة الراجحة عند المقلد ورد بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيفما اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء مع صحة قول المفتي عنده فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا عليه الاتباع له في جميع اقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشبهته وجوابها يوخذان مما سبق او يكون ملتزما بالنية للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما وتوخذ حجته وجوابها مما سبق او يكون ملتزما بها اي بالنية مع الشروع في العمل فيصير ملتزما قبل تمامه ولابن السمعاني قول قريب من هذا وهو انه يصير ملتزما بالشروع في العمل او يكون ملتزما بامرين وهما النية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد ناويا لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير ملتزم بايهما يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشيء مما ذكر وانما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف مبتدأ خبره ما تقدم من قوله في كونه يصير ملتزما وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به. والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند من يعني الملتزم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلدا ولا يجعل للالتزام معنى و بعده اي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها يحرم الانتقال الى تقليد مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد الا لنقصان في الاول او رجحان غيره حسبما تقدم

وفي قوله لرجحان تنبيه على ان المراد بالمقتضيات المرجحة كان لظهور للمقلد زيادة غير من قلده في العلم او الورع او غيرهما من الصفات المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانهما متحدا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل

وهو في اللغة التساوي وفي الشرع استواء الامارتين عند المجتهد بحيث لا يثبت في احدهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغة فضل في احد جانبي المعادل ومنه قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا فيهما اي احدى الامارتين بسببها اي بسبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما

مسئلة لا يتصور تعادل في ما دلالته قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين للزوم النقيضين لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجب الثبت مقتضاهما ولا تعادل ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض واما التعادل في الظنيين ففيه قولان احدهما المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهرة وانا منع [illegible] بيان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل فالاول للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحة والحرمة وهو عمل في الشرع بما اشتهى او بين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما والرابع للعبث وثانيهما الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ يتوقف المجتهد او يتخير يرجع به الى العبث لبطلان حكمهما مع التوقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة الى غيرهما من الشرع او العقل ولزوم ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير او ترك الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك و التعادل بين الامارتين في نظر المجتهد بحيث لا ترجح احداهما على الاخرى عند [illegible] تساقطا فيعمل فيما تعارضا فيه بغيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وفي التخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان للزوم الترك للامارتين حيث كان مدلول احدهما واجبا والاخرى محظورا لان العمل بامارة الوجوب ترفع التحريم والعمل بامارة التحريم ترفع الوجوب

ابو علي وابو هاشم

والاخرى

او لزوم التشهي في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحة والاخرى
تحريما فان العمل بامارة الاباحة حينئذ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول
بالتخيير يحمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به عبثا في غير الخصومات اذ لو
خير الخصمان بطل نصب الحاكم فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك
ان يحكم بالاخرى ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه اخذ في
بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديقات الشرعية وهو ثلاثة اقسام
لانه اما بين منقولين او معقولين او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود وان كان
خليقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الظنية لان الاول يوصل الى التصور
والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق قطعا فليتقدم عليه وضعا لكن
لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الادلة لكونه اكثر في
المباحثات الفقهية من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض
يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او المعقول ويكون في
نوعين وقد اقتصر المصنف على ذكر التفصيل الا في المنقول والمعقول لمعرفة تقسيم
ما تقدم منها مما سبق وما يأتي ان شاء الله تعالى وينبغي ان يشار في الشرح الى شي
من ذلك اشارة خفيفة تسهيلا على الطلاب فنقول اما التعارض الواقع
بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان كانت احادا
فان تساويا في المتن وفيما يرجع الى امر اخر خارج فالكتاب اولى لتواتره وان كان متنها
قطعيا دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان يكون خاصة وهو عام او مبينة
وهو مطلق او مقيدة المدلول وهو متعدده او صريحة الدلالة وهو بجهة الايماء
والاقتضاء او التنبيه والايماء او المفهوم او موافقة لدليل اخر كما يجي وظاهره على
خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى
السنة انما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه واما تطرق الخلل الى الكتاب فيتوجه
من جهته الى وقوفا على جهة الدلالة او وجه المعارضة او دليل التاويل واحتمال
منه اقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة الحفظ
واما التعارض بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سوى كون
الاجماع متواترا او احادا لان الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب
وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والاجماع ثم قد مر الكلام في الترجيح

بين

بينه المتواتر على القسمين الاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال
مسألة يجب ان يطلب الترجيح بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح
الترجح وسوا كان دليل الرجحان قطعيا او ظنيا وقال الباقلاني فيما رجح بالظن
منها ان تعذر الجمع جمعا من كل وجه بان نقيد احدهما خلاف ما افادته الاخرى
لا ان الحكم ولو من وجه بان يحمل احدهما تاويلا يوافق الاخرى لحديث فيما سقت السماء
الحكم الشرعي حيث ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فالاول شامل لما دون خمسة
الاوساق وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين ولو كان المتقابلان من الكتاب
والسنة فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما وذهب البعض الى تقديم الكتاب
مجتمعا بحيث تعاد المتقدم ولا حجة فيه لان معاذا انما اراد العمل بالكتاب حيث
وجد حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم فيها فقط ولو سلم فهو محمول على
تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه وذهب اخرون الى تقديم
السنة لقوله تعالى لتبين للناس واجيب بان المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين
له مثاله قوله تعالى الا ان يكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر هو
الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الاية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعا بين
الدليلين واما ان كان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين ظنيين
منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع الا الترجيح
بحسب الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة اولها الترجيح بحسب السند
وهو الطريق الى ثبوت المتن وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من امر
او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول
كالحظر والاباحة ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسلك
اما السند فيرجح فيه بكثرة الرواة لافادة كل واحد منهم الظن وزيادتهم يزداد
الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى
خلافه وحجته بقوله قيل لزم في الشهادة يعني لو رجح بالزيادة لزم مثل ذلك في الشهادة
والتالي باطل اما الملازمة فلان المفروض ان الزيادة لم يخرجها عن حيز الظن واما
الثانية فبالاتفاق ورد بالفرق بان باب الشهادة اضيق فليس كلما رجح به الشهادة
ولذا اعتبر لفظها حتى لو اتى الحيد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا ورد شهادة
النسا لو كثرت فكانت الشهادة مستندة الى توقيفات تعبدية ويرجح فيه بعلم

الفقه فاحد الراويين فان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
وعن طرق سببه فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا يرجح به الا فيما يروى بالمعنى و
علم العربية ليمكنه التحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه
فلا يبالغ في الحفظ وفيه نظر لان علمه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها و يترجح
بزيادة الورع والضبط والفطنة وحسن الاعتقاد والثقة فكل من زاد في
صفة من هذه الصفات رجح خبره على خبر مقابله ومن وجوه الترجيح اشهرية احدهما
اي احد هذه الاوصاف المتقدمة فاذا كان احد الراويين اشهر بشيء منها وان لم يعلم رجحانه
فيها فان حديثه يكون اولى لان الاشهرية تفيد ظن الرجحان ومنها الاعتماد على الحفظ
وتذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة قال الآمدي رحمه الله تعالى وفيه احتمال و
منها استمرار العقل فان خبر من مات كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره
ولهذا ونوافق المختلطين و منها موافقة العمل فخبر العامل بروايته نفسه ارجح من خبر
من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يبعد وهم الكذب فيها و منها
مباشرة القصة فخبر صاحب القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية
ابي رافع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو
حلال قال وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ارجح على
رواية ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الخمسة ولهذا
قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم
وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلالان
بسرف اخرجه مسلم وابو داود والترمذي زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت
بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس
لكونها المباشرة للقصة و منها المشافهة ايضا من الراوي لمن يروي عنه بان لا يكون بينهما
حجاب كرواية القسم عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا
فيما رواه مسلم فانها رواية الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان
زوجها حرا لمشافهة القسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون الاسود لانه كان لا يكلمها
الا من وراء حجاب و منها القرب يعني قرب الراوي من المروي عنه بان يصرح بانه
كان عند التحمل قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم افرد
التلبية على رواية من روى انه ثنى اي قرن لانه روى ابن عمر كان تحت ناقته

هذه الزيادة لا تناسب كونها الراوية

حين

حين لبى فالظاهر انه اعرف و منها التقدم في الاسلام
كاكابر الصحابة رضي الله عنهم فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا
وغيرهم وعن احمد انه يقدم الاكبر فالاكبر فتقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم
قالوا ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية ابي بكر رضي الله عنه
من غير تحليف وقد عكس (عكس) هذا القول في راي بعض فقهاء العامة فنصوا بتقديم
رواية متاخر الاسلام على رواية متقدمه لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين
من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال ابراهيم النخعي كان يعجبهم حديث
جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المائدة قالوا ويغني
تاخر الاسلام تاخر الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد على رواية
ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام اعرف واشد تحرزا
وتصونا لزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
معناه تقديم المتاخر بقرينة على المتقدم والله اعلم و منها شهرة النسب لان اهتمام
النسيب بالصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر و منها عدم اللبس بضعيف فتقدم
رواية من لا يلتبس اسمه بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول
اغلب على الظن و منها التحمل بالغا فتقدم رواية من تحمل الحديث بالغا على رواية
من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا لخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به اقوى و
منها شهرة العدالة فتقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكية كائمة
الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل و منها كثرة
المزكين واعلميتهم واوثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر او اعلم او اوثق كان حديثه
ارجح من مقابله فان اختلفت الصفات فان مزكو هذا اكثر ومزكو هذا اعدل او
نحو ذلك فموضع اجتهاد و من جهات الترجيح صريحها اي صريح التزكية فمن كانت تزكيته
بالصريح من الفاظها قدم حديثه على حديث من كانت تزكيته نفس الحكم بشهادته
اي الحكم بالشهادة فتقدم على العمل بالرواية لانه يحتاط في الشهادة اكثر و منها
قلة الوسايط والمراد به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على من كان اكثر لقلة
احتمال الخطا لقلة الوسايط ولهذا رغب الحفاظ في علو السند والغوا في طلبه
و منها الاسناد فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير

من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدايع وعند
القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن وغيرهما انهما مستويان احتج الحنفية بان الثقة
لا يقول قال النبي صلى الله عليه الصلوة والسلام الا اذا قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا
حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قلت قال رسول الله صلى
الله صلى الله عليه واله وسلم واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد في عدالة الرواة
والاجتهاد يحتمل الخطا والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة للمجتهد في عدالتهم
وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي ويعلمه المجتهد ورد بان الاتباع لغلبة ظن الصدق
ولا سيما من المجتهد لا يسمى تقليدا والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبي صلى الله عليه
واله وسلم قال بل يظن انه قال ففي الارسال مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع
الرواة وايضا عدالة من اغفل ذكره في المرسل لا يعرفها الا المرسل والمذكور في المسند
يعرف عدالته جميع من بحثه من اهل الاسناد فيكون كثير مزكوه ومنها قرب
الارسال فارسال الصحابي اولى لقبوله بالاتفاق واغفل ذكره في المتن لقلته وبعده
ارسال التابعي لقلة الوسايط وبعد ذلك ارسال من عرف من حاله انه لا يرسل الا
عن عدل لحصول الظن بعدالة من طواه ومنها ذكر السبب للحديث فان ذكره دليل اعتنا
راويه بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر ومنها الاتفاق على
رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم والاخر
يختلف في رفعه ووقفه يقدم ما لم يختلف فيه ومنها رواه الشيخ والتلميذ يسمع وهكذا
سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم كل مما سبق من قوله وقلة الوسايط على مقابله
كما عرفته منفصلا ومنها التصريح بالسماع من الراوي عمن يروي عنه فانه يقدم على لفظ
يحتمل السماع وغيره نحو ان يقال وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ الراوي التي
تقدمت ومنها السكوت من الرسول صلى الله عليه واله وسلم عما وقع في زمنه صلى الله عليه
واله وسلم حضورا فانه يقدم عليه اي على ما وقع في زمنه صلى الله عليه واله وسلم غيبة
اي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الغفلة عما جرى في مجلسه اقل وابعد التهمة
الا اذا كان خطر ما جرى في غير حضرته اكبر واتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون
الغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح ومنها
اللفظ على المعنى فاذا كان احدى الروايتين بلفظ النبي صلى الله عليه واله وسلم والاخرى
بالمعنى كون الراوي امر او نهى قدمت الرواية باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون
الراوي

الراوي سمع ما ليس بنهي وظنه نهيا او سمع لفظ الامر والنهي من النبي صلى الله عليه واله
وظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان نقله
المطل الى الرواية بالمعنى اقرب ومنها القول فالفعل فالتقرير اما القول فلقوته
ولانه دال بالنص على حجيته دون حجية الفعل واما تقديم على التقرير فلان الغفلة
عن فعل الغير اكثر من الغفلة عن فعل النفس ومنها عدم انكار الاصل لرواية الفرع عنه
فان ذكر حجية ترجح لما لم ينكر على ما انكر وهو الذي انكر الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار
جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكر الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع عدم
الانكار ولان ما انكر الاصل انكار توقف يختلف فيه مسألة اما جهات
الترجيح بحسب المتن فمنها النهي فالامر فالاباحة اما ترجيح النهي على ما بعده فلانه
لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سوا ادركت الجهتان او لم يدركا لما عرفت من
ابتنا الاحكام على المصالح والعقلاء بدفع المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح
ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم اكثر منها لترك الواجب ولان افضا الحرمة
الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان
النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة
المعاني المجازية في الامر على المعاني المجازية في النهي وزيادة ما اختلف فيه من معاني
الحقيقية على معاني النهي الحقيقية واما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستوا
طرفي المباح دون المأمور به وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معاني الامر واستلزام
تعذر به تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان الترجيح المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره
وانه دليل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط
ارجح ومنها الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من
الامر والاباحة اقل احتمالا منهما فالاولية جهة ترجيح فان عارضتها جهة ترجيح اخرى و
منها الحقيقة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز كما اذا كان لفظ واحد له مدلول
لغوي ثم استعمله الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع
ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي لان الغالب من الشارع
انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وقد سبق له مثالان وهكذا
الكلام في لفظ له محملان عرفي ولغوي او حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه
اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي

و منها جهات للترجيح اشار اليها بقوله وهو اى المجاز يقدم لرجحان دليله او

او قرب جهته او شهرة مصححه او قوته او قربه على مثله فى المجازية يعنى انه اذا تعارض

لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح من دليل الاخر

كان يثبت احدهما بنص الواضع او بصحة النفي و الاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق لا

لكون الاخرين من الادلة الضعيفة على ما سبق و منها شهرة احد المجازين على الاخر

فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها

فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازا مستعملا او قلة الافتقار اليها

كما اذا قارب حد النقل و لم يبلغه كما اذا قيل من نغوط فعليه الوضوء من تبرز

فلا وضوء عليه و ان لفظ الغائط اشهر فى الحديث من البراز و منها ان يكون احد المجازين

اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا نفيت الذات فان جعله مجازا من نفي الصحة اولى

من جعله مجازا من نفي الكمال لان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال و منها

ان يكون مصحح احد المجازين و هو العلاقة مشهورا او اشهر دون الاخر و منها ان يكون

المصحح فى احد المجازين قويا كان يكون العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب

على المسبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه

و المسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب اخر و منها قرب المصحح

كالسبب الذي بلا واسطة و السبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه

ست جهات لترجيح المجاز على المجاز و من وجوه الترجيح اللفظ الاشهر مطلقا اي في اللغة

او في العرف او في الشرع فانه يقدم على غيره و منها انه يقدم غير المنقول شرعا او مؤكدا

الدلالة على مقابله فمقابل الاول المنقول شرعا و مقابل الثاني غير المؤكد اما الاول

فلان ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما استعمله مع تغيير

وضعه و لان فى وجود اللفظ الشرعي المنقول و جوازا استعماله خلافا بخلاف اللغوي

المستعمل شرعا فى معناه اللغوي و اما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر و للتاكيد الدلالة وجوه

احدها ان يكون احد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر و الاخر لا يدل الا من

جهة واحدة فالذي كثرت دلالته اولى لانه اغلب على الظن و ثانيها ان يكون دلالة

لفظ احدهما مكررا دون الاخر كما فى قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الايم

احق بنفسها من وليها و لو سلم دلالة الحنفية على مطلوبهم فانها ترجح نفسها كان هذا مقدما

عليه للتاكيد و ثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام

لانها

لانها اضبط و رابعها ان تاكيد حكم احدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك

و منها صدور الصدق على الشرع فاذا تعارض نصان بدلالة الاقتضاء و المدلول

عليه بالاقتضاء لازم غير مقصود يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه نحو

رفع عن امتي الخطا و النسيان و نحو و اسال القرية و نحو اعتق عبدك عني على الف فما

يتوقف عليه الصدق و كذا الصحة العقلية على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق او

الصحة العقلية اهم و منها الايماء الحيث على غيره فاذا تعارض ايماءان و قد عرفت ان

الايماء اقتران وصف بحكم و لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فالبعيد اذا بلغ الى لزوم العبث

و الجنون كان تنزيه كلام الشارع عنه اولى مما لم ذلك لم يلزم منه الا الاعتراض عن السائل

او كون ما يترتب عليه الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق و منها الاقتضاء على الايماء

فالمفهوم الموافق فالمخالف فهذه مراتب الترجيح اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحة

العقلية او الشرعية ابعد من انتفاء قصد هذه الامور و اما الثانية فقد مت على الثالثة لا

ختصاصها بصون المتكلم و اما الثالثة فلما فى الرابعة من الاختلاف و نحو ان لا يكون

ادنى او مساويا و لذا اختلف فى الحاق قتل العمد بالخطا و الغموس بالمعقودة فى وجوب الكفارة

و اما الرابعة فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة و لهذا لم يقع فيه اختلاف

من جهة الحجية و ان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او بالمجاز بالقرينة

او بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف فى العمل به ظاهر و اختار الهندي من

و افقه ان مفهوم المخالفة ارجح من مفهوم الموافقة قالوا لان المخالفة تفيد تاسيسا

بخلاف الموافقة و فيه نظر بل كل منهما يفيد التاسيس غاية الامر ان ما تفيده المخالفة

مخالف للحكم المنطوق و ما تفيده الموافقة موافق له و ايجاد نوع المنطوق و المفهوم في

مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يحوجه الى التاكيد و منها الخاص فانه يرجح على

العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتماله تخصيصه

منه و هكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه و هكذا اذا لزم في احدهما

تخصيص العام دون الاخر او دليل الخاص يقدم تخصيص العام لكثرته و منها المقيد فانه

يقدم على المطلق مثل ما ذكرنا العام و الخاص و منها العام و منها المطلق اذا كان

الاول غير مخصص و الثاني غير مقيد فانه يقدم كل ما ذكر على مقابله لان العام

المخصص مثله المطلق المقيد مختلف فى حجيته بخلاف العام و المطلق المطلقين

و لانه لا خلاف فى ان العام الذي لم يخصص حقيقته بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف و نبه

علم ان الحقيقة مقدمة على المجاز و منها العام الشرطي كمن وما واي الشرطيات
يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح مقدمة على غيره كالنكرة
في سياق النفي لانه تفيد التعليل بخلاف غيره وما كان التعليل فهو ادل على
المقصود فلو الغي العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم
من الغائه الغاء علة ولا يخفى انه قد لا يصلح التعليل نحو من فعل كذا فلا اثم
عليه فلتخل الكلام حيث يصلح التعليل والله اعلم وقيل ينبغي ان يكون المراد
بتقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ المنفي بها نص في الاستغراق
ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق
وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال بتقديم النكرة المنفية على العام الشرطي
وظاهر اطلاقات الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على كل لفظ وفيه نظر فانه
قد حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها والظاهر ان تقديم ما تقدم من
العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل
منها يقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقا فان قيل قد يقدم الها جميعا
حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة قلنا اما اذا كانت مشتركة كذوات
اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فحاجتها الى القرينة ظاهرة والا فان اللفظ
قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة
حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة و منها الجمع المعرف باللام
او بالاضافة و الاسم الموصول
كمن وما الموصولتين وكذا الاستفهاميتان فانها تقدم
على الجنس المعرف باللام او بالاضافة لان ذلك لا يحتمل العهد او تحمله على بعد
بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت
دلالته على العموم اضعف قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه [illegible] اقوى
في العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين والاستفهاميتين وفي
هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية
والا لزم ان تقدم على العام الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام
لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بحسب القرينة لكان وجها ومنها
الاجماع القطعي فانه يتقدم على غيره من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل
النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع بالظني لما عرفت من ان القطعي يبطل معه الظن

ومنها

ومنها الاجماع السابق فانه يتقدم على الاجماع اللاحق فانه اذا نقل بالاحاد اجماعان
متعارضان احدهما عن الصحابة والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابة لان الظن يقتضي
ببطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم
والاقرب خير لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان الاجماع
الظني من جهة السند والمتن يتقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة واجماع الكل من المجتهدين
والعوام يقدم على اجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما
لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط
انقراض العصر وان لا يسبقه خلاف مستقر وقس على ذلك ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب
بعض الناس ان الاجماع المسبوق بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على الماخذ واختاروا ما خذ ما
اجمعوا فيه فكان اقوى وبعض اخر الى انهما سواء لتعارض المرجحين مسئلة واما جهات
الترجيح بحسب المدلول فمنها الحظر فالوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة فيقدم
الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم
الكراهة على الندب لان الفعل حينئذ يكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر
ان دفع المفاسد في نظر العقلاء اولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان الفعل ان كان
مندوبا ففي تركه اخلال بالطلب وان كان مباحا فلا اخلال ان فعله وقيل ان الاباحة
تقدم على الحظر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالمحرم يبطل دليل الاباحة
بالكلية بخلاف العكس كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة يطلع
المكلف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحة مستفادة مما يتخذ من قوله وهو التخيير بخلاف الحظر
فانه مستفاد مما يرد من قوله بين الحرمة والكراهة وهو النهي وهذا كله لا يقاوم الاحتياط
فان ملابسة الحرام موجبة للاثم بخلاف المباح فكان العمل بالحظر اولى بالاحتياط لقوله صلى الله
عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطئ معينة بينها حرم الجميع ولان موافق الاصل
موكد ومخالفه مؤسس والتاسيس اولى من التاكيد وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان والغزالي
انهما سواء لتساوي مرجحيهما عندهم وفيه ما عرفت و منها الداري والمثبت والموجب طلاقا وعتقا
والتكليفي والاسقاطي فانه يقدم كل واحد منها على مقابله اما تقديم ما تضمن درء الحد على ما تضمن
ايجابه فلان الحدود تدرأ بالشبهات ولان الخطأ في نفي العقوبة اولى من الخطا في اثباتها
كما قال عليه السلام لان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة ولانه اذا سقط المتعارض
البينتين مع تقدم ثبوته فبالاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين

لتقدم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد وذهب
ابو طالب والغزالي الى انهما سوا لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه يثبت بخبر
الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له
واما تقديم ما تضمن اثباتا على ما تضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التاسيس
بخلاف النافي وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل
ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر يحكم بتاخره عن الناقل فيكونان للتاسيس بخلاف العكس فانه يقتضي
الحكم بتاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على التاسيس اولى من حمل احدهما على التاكيد وذهب
القاضي عبد الجبار الى انهما سوا مصيرا منه الى ان المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح
ايضا بالوجهين الاخرين فيتعارضان مثالهما خبر بلال ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم دخل البيت وصلى
وخبر اسامة انه دخل ولم يصل واما تقديم ما يوجب طلاقا او عتقا على ما يوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ
ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القسم البلخي وغيرهم ووجهه ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك
كانت بينة العتاق والطلاق اولى وكذلك الخبران وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي
على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضي لنفيهما بافادة
التاسيس وذهب السيد ابو طالب والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سوا
لان كل واحد منهما مقتضيه لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه
متعارضة واما تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليين فيه فريقان منهم
من ذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية
ومنهم من يعكس ذلك ذهابا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله
واما تقديم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف ايضا والمختار تقديم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه
وكون المقصود منه اكد من مقصود الاخف وظهور تاخره لتاخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات
وحرمت المحرمات شيئا فشيئا وقيل العكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالحنيفية
السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس ايضا لتعلقها بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا

مسئلة واما جهات الترجيح بحسب امر خارج فمنها انه يقدم الموافق لدليل
او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لما ذهب الاعلم فيقدم كل مما ذكر على
مقابله اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول
اولى بالاعتبار نحو حديث من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها

تعارضه

يعارضه حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب
مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم ونحو ان يكون احد الحديثين
موافقا لاخر دون الاخر كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول
موافق لحديث ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو ان يكون احدهما
موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما لدليل العقل دون الاخر الا ان يكونهما بجوز
تغييره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان الموافقة لدليل اخر يقوي
الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين
وروي في فصول البدائع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له
بانه لا يقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة واما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات
العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى اربعا لان الاول وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد
شهد له الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن
من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فترجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن
في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة واما الرابع فلان
الاعلم اخبر بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل ومنها انه يقدم الدليل الراجح دليل تاويله و
الدليل المعلل والدليل الامس بالمقصود والدليل المفسر من جهة راويه بقول او فعل والدليل المتاخر
تاريخه فيقدم كل مما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان موولين وكان دليل التاويل في احدهما
ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا
اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع
بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين
لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه
من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم يدل بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية
لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع واما ما روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما
اية ورجح التحريم وعثمان التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر والاباحة على ما سبق من الخلاف
وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول منه او فعل دون الاخر فانه يقدم لان
الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان التفسير لائقا باللفظ مثاله
حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق محمول على التفرق بالابدان والتفرق
بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون

خلافه موافقة الاطلاق الايات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشرا وقد حصلا بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر بالاشهاد للتوثقة في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة نحو ان تكون مورخا بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القراين نحو حديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد من القراين تاخر اسلام الراوي ووفق بينه وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم اتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر والغالب كالمحقق او ان روايته هذه قبل رواية المتاخر ومنها العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما لم يرد على سبب يقدم عليه اي على ذي السبب في غيره اي في غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النسا والولدان الوارد في نسا اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على راي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم **ولما فرغ من الكلام في الترجيح** بين المنقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها او بحسب دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسايل **اما الترجيح بحسب العلة** فقال فيه مسلك ويرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المعقول في نفسه من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان تكون حكما شرعيا وحكمة مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله وبهذه العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في ساير الاوصاف المذكورة ويرجح الوصف الباعث على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف ايضا والوصف المنضبط والوصف الظاهر على مقابليهما للاتفاق والاختلاف في قوة الظن بالانضباط والظهور واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المفرد وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركيبا كذي الوصفين على الاكثر كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف المتعدي على القاصر لكونه اكثر فايدة وقيل بالعكس لان الخطا في القاصر اقل وقيل هما سوا

لتعارض الوجهين

لتعارض الوجهين **واعلم** انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل او بتعدد مع اتحاد المحل فترجح المتعدية حينئذ اكثر فايدة بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة ثبت لذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا لم تكن قاصرة وكذلك يرجح الوصف الاكثر تعديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر اكثر فايدة وزيادة الفايدة تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن المنقضة وبعده عن الخلاف ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله للمعتد النص وهكذا جامع الحكمة مانعها فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله كل على مقابله معناه انه يرجح كل واحد من الاوصاف المذكورة من اول المسالة على ما يقابله كما تقدم مفصلا وموجها **واذا تعارضت** المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين نظرا الى كون ثمرته اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما ثبت من ان غيرها مقصود من اجلها لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل يقدم الاربع الضرورية على الدينية لان الاربع حق ادمي محتاج بخلاف الدينية ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحا لمصلحته واجيب بان القصاص حق لله تعالى ايضا ولهذا احرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فيقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لا يقدم شي منها على اصول الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يتخلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل يجبر بخلفه كالقضاء والاداء مع الانفراد وقوله فالنفس فالنسب فالعقل فالمال معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لذاته بل لافضائه الى بقا النفس ثم العقل لفواته بفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على ما يفضي الى الفوات مطلقا اولى وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا

كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو احسلا فيها في انفسها فان قيل
لم لا يكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال يفضي الى حفظ النفس قلنا حفظ المال
غير متمحض لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقا النفس
مترفهة بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس ومثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت
بين مكملاتها ولهذا قال فالمكمل كذلك ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم يراع في
كل ملة وقوله فالحاجي فالتحسيني معناه ان مرتبة الحاجية تبع لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية
وغلبة الظن بها ولهذا لم يخل شريعة عن مراعاتها ومكملاتها في حكمها لان من حام حول الحمى
يوشك ان يقع فيه ثم هي سوا كانت اصلا او مكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي
دون التحسيني ويرجح الوصف العام للمكلفين على الخاص عند بعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها
تغلب على الاعتبار ويرجح الوصف المثبت لحكم على الوصف النافي له لان المثبت افاد حكما
شرعيا فيكون موسسا بخلاف النافي وقد يعكسان فيقدم الوصف الخاص على العام وروى هذا
القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا يفهم الا نفي افادة الاعمية والاخصية للترجيح ومثله
في فصول البديع للحنفية ويقدم النافي على المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص
فلان اشتماله على القيود المخصصة له بالحكم يفيد زيادة الاعتنا بشانه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار
قيل وعلى هذا وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تحري القصاص لمصلحة عامة
فجوزه المؤيد بالله ترجيحا للعامة ومنعه ط ترجيحا للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت
فلثبوت حكمه راجحا او مساويا بامارة اما راجحا فظاهر واما مساويا فلتايده بالنفي الاصلي قلنا موافق
الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتنا الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم ما ذكره المثبت لما سبق
فيستويان وفي كلام الامدي ما يدل على استوايهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه
بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها
بواسطة نفيه ويرجح الوصف المطرد فقط على المنعكس فقط لقوة القول بالاطراد وضعف
القول بالانعكاس ويرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على مقابله وهو وصف
لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على الظن وهكذا اذا تعارض
وصفان لكل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح عليه اي على مزاحمه على مقابله وهو
المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه كما تقدم ويرجح قوي موجب النقض من الاوصاف على مقابله
وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف
في احداهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب نقض الاخرى او كان موجب نقض احديهما

قويا

قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه يقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم ويرجح
من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر
له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ يستقل مع الاخر بتحصيل حكمين يثبت احدهما باخبار كثيره
دون الاخر وذهب المخالفون في الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا ترجيح بتعدد الاصول ويرجح
من الاوصاف موافق عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر
دون الاخر عمل بالاول ونحو ذلك كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله
كل على مقابله قد عرفت معناه **مسئلة و اما الترجيح بين القياسين المتعارضين**
بحسب دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر
على مراتبه فالايماء كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران فكل من المعطوفات دون ما قبله فيقدم الوصف
الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ وهذا اقدم في نفسه على النص عند التعارض وللنص
الصريح مراتب تقدم بيانها وتوجيه ثبوتها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ما يثبت
بالمرتبة التي بعدها ثم الايماء كذلك اي على مراتبه فيقدم ما كان الايماء فيه الى علة الوصف بعينه
ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم في الاولين من العبث وتاخير البيان ورجح
الاول منها لذكر العلة بعينها واما الثالث فلان الظاهر من الفرق بالوصف افادة عليته والاصل
عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق واما الرابع فلان مقارنة المناسب يغلب ظن الاعتبار وقدمت
هذه على السبر للنص وقدم السبر على المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم
علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران لقوة الخلاف في اثبات العلة به وقد
عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجيته
انما يثبت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعكس ايضا في الاخرين وهما المناسبة والدوران فقال
بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران
قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار
ذلك واذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة والاخر بالايماء
لا غير قدم الايماء المناسب عليه فقط اي على الايماء دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء
مناسبة الوصف المومى اليه ويرجح ايما الدليل القطعي على ايما الظني والوجه ظاهر وهكذا اذا
كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما المناسبة مع السبر او مع الدوران والاخر طريقه المناسبة
فقط قدم الامران عليها فقط لان الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر واحد وهكذا اذا تعارض
وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اي على
المناسبة اذا كانت مع الاضعف وهو ظاهر **مسئلة و اما الترجيح بين القياسين**
المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح بقوة دليل حكمها في الاصل كان يثبت في احدهما

الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل وهكذا اذا كان دليل الحكم
في احد الاصلين مما وقع الاتفاق على عدم نسخه والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول
لبعده عن الخلل ويرجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله وجريه على السنن اي سنن القياس على ما
وقع حكمه معدولا عن السنن وهو واضح والمعدول معناه للاختلاف فيه كما سبق واما الترجيح
بين القياسين بحسب الفرع فيرجح احدهما على الاخر بالمشاركة في العينين اي مشاركة الفرع للاصل
في عين العلة وعين الحكم فالعلة فالحكم فالجنسين اي فالمشاركة في عين العلة فقط فالمشاركة
في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة وجنس الحكم لا عينهما فالاول ظاهر والثاني لان العلة هي
العمدة في التعدية وكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بان الحكم
هو المقصود الاصلي فقوة التشابه فيه اولى والثالث ظاهر والترجيح بين الاجناس فيهما بحسب
مراتبها قربا وبعدا ويرجح احد القياسين بثبوته اي الحكم في الفرع جملة لا تفصيلا والقياس
لتفصيل الحكم لا لجملته والاخر بالعكس لان اثبات تفصيل الشيء الثابت اهون من تحصيله من اصله
فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم مسئلة واما الكلام في الترجيح
بين المنقول والمعقول فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا
ولقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى القياس كما سبق والا يكن كذلك فلا محالة يكون عاما او مفهوما
فالعام تقدم الخلاف فيه هل يخصص بالقياس اولا والمفهوم محل اجتهاد لكونه درجات منها
ضعيف جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون بحسب ما يقع للمجتهد من
قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات القياس مسئلة والترجيح يقع في الحدود
السمعية كحدود الاحكام والصلوة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هو
الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لغير الظنية لما علم من ان
التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين بامور كثيرة كالصراحة
يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او
التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة
والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب ومنها الاعرفية
فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول اوصل الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر
ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على
العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراك مقابليهما في
المرجوحية لمثار العرفي بكونه مقابله في الاغلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي

اعرف

اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من
العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم ومنها الذاتية فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما
اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول
بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني ومنها الاعمية فاذا كان مدلول احد الحدين اعم
من مدلول الاخر رجح الاعم لكثرة الفائدة وقد يعكس في راي للاتفاق على مدلول الاخص
والاختلاف فيما عداه وهاهنا ترجيحات بامور خارجة منها
الموافقة من احد الحدين لنقل الشرع او اللغة دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن
الخلل واغلب على الظن ومقررا لوضعهما دون الاخر ومنها القرب منه اي من نقل الشرع او اللغة
فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر ومنها قوة طريق الاكتساب
فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن ومنها موافقة اجماع او قول معصوم او
عمل علما ولو واحدا لما ذكر ومنها تقرير حكم حظرا ودرء لحد فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين
والاخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم خاتمة للترجيح طرق
كثيرة غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد يبقى كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة
على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر واعمل
اعتمادا على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح والافصح كل منهما على مقابله وما راويه غير مدلس او غير
ذي اسمين على مقابله وغير ذلك والترجيح يتعدد في المقابلين فانه تقابلت الترجيحات المذكورة
في الدلايل والحدود وتركب بعضها مع بعض نشأت ترجيحات كثيرة يتعذر حصرها و
لكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ فيما ذكر من طرق الترجيح ارشاد الى ذلك نحو ان يكون
احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود ولكن المعرف الاعرف لم يكن على
النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل وانه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر
بعكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة
عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع ونحو ان يكون احدهما موافقا للنقل السمعي
مخالفا للغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين في احدهما رجح الاخر للجمع
والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل
الشرعي غير معهود هذا في الحدود وبعد فطرق الترجيح في الحجج على هذا النحو والله اعلم
المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في احكام العقل
وهي الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة كقضاء الدين
والظلم والاحسان وسوء الاخلاق كقطب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله

والصابلا غلبة الظن

صوابه الهجوي والاولى

بلغ مقابلة
٤٨

والتصرف من المالك في الملك وحده وهذا اي الاحكام الخمسه تقدمت في مباحث الاحكام
لان معرف الحكم قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فتوحد التعريفات من التقسيم السابق
هناك **مسئله اختلف** فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهه محسنه له او جهه
مقبحه له كالمشي بالبراري والمطل تحت اشجارها والشرب من انهارها وتناول ما ينتفع به الحي
ولا مضره فيه على احد كالتنفس في غير ملك فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل
لا يحكم فيه على جهه التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهه الاجمال فانه يدرك فيه ذلك
ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثه اولها الاباحه وهو مذهب ائمتنا والجمهور وثانيها
الحظر وهو للبعض من الاماميه والبغداديه والفقها ولا يحكم الا الشرع وثالثها الوقف وهو
للاشعري وابي بكر الصيرفي وبعض الشافعيه بمعنى لا ندري هل هناك حكم اولا وهل الحكم
المفروض حظر او اباحه قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بنا منهم على بطلان ما استدل به
مخالفوهم والحق خلافه **احتج الاول** بان ما كان كذلك نفع لم يشبه مضره فانا نقطع بحسن
الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضروره من غير فرق **واحتج**
الاول ايضا بانه اذا ملك جواد يتصف بغايه الجود بحرا لا ينزف واخذ مملوكه قطره من ذلك البحر
فلا قبح يدرك بالعقل في ذلك ضروره وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون
اضرار به له تناول المملوك قطره من بحر ملكه بل اقل وما قيل من انه ان اريد ان لا حكم بالحرج فمسلم
ولكنه لا يستلزم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل
بالتخيير فناقض لان المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه يجاب به احسان الاجر ومنع التناقض فان
المفروض ان لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحه كما سبقت الاشاره اليه
احتج الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه المفروض فيقبح
قلنا لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقا وانما يقبح لو ضره اي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن
الضرر **مسئله وينقسم** حكم العقل الى ضروري لا يحتاج الى دليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب
شكر المنعم عند عامه العدليه فلا يحتاج الى دليل وخالف الاشاعره ولهذا قيل في الاحتجاج
لهم بانه لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لولاه لكان الوجوب والايجاب
عبثا واما الثانيه فلانه ليس لله تعالى غرض لتنزهه عن الحاجه وهو متعال عنها ولا للعبد في
الدنيا لمشقته اي الشكر لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقه ناجزه لا حظ للنفس فيه
ولا غرض فيه للعبد في الاخره اذ امور الاخره من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ورد منع
الثانيه وهي الاستثنائيه والغرض للعبد في الدنيا ثابت فائده الامن من ضرر خوف العقاب
على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان المتقلب في نعم لا تحصى اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف

لزوم الشكر

لزوم الشكر والعقاب عند عدمه **قيل** كما ان ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فكذا الفعل
مخوف ايضا لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك
لله تعالى ولان فعل الشكر استهزا من حيث انه ليس للنعمه قدر يعتد به بالنسبه الى مملكه منعمها
واستغنائه عنها فالشكر عليها كما في شكر ملك قد سلمت مملكته الخافقين من فقير على لقمه اعطاه
الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك انملته دائما لاجلها لا يليق بمنصب منعمها ويعد
استهزا به كان طاعه العبد مده عمره كذلك **قلنا** لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل
الشكر اما اولا فلانه **لا يضر المالك** وهو ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضروره
كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه **فلا خوف**
حينئذ من فعل الشكر لانتفا الامارات المقتضيه له **واما** ثانيا وثالثا فلان **رجحان طريق الامن**
ورجحان حال العبد المشتغل بالخدمه المواظب على الشكر على غيرهما من طريق الخوف وحال
العبد المعرض عن الخدمه المتغافل عن الشكر **ضروري** للقطع بان العبد المشتغل المواظب احسن
حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلا فكذا ما نحن فيه **ولا** نسلم ايضا ما ذكرتموه
من كون شكر الله تعالى استهزا كما ان شكر الملك العظيم على اعطا لقمه استهزا لان **النعمه** من الله تعالى
على العبد **عظيمه عند الشاكر والسامع** لان وجود العبد وبقاه وما يتناوله كلا انه من الله تعالى
فكان لها قدر بالنسبه الى حاجه المنعم عليه واي قدر **ولا** كذلك **اللقمه** اذا اعطاها الملك
العظيم فقيرا فطفق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك انملته اعطا ما لها لحقارة اللقمه
عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزا **مسئله ويجب على النافي** لحكم عقلي او
شرعي غير ضروري **دليل** عند الجمهور كما يجب على المثبت **وقيل لا يجب** فيهما **وقيل** يجب الدليل
في نفي الحكم **الشرعي** دون العقلي **لنا** ان النافي يدعي **حصول علم بنفي امر غير ضروري** لان في الوجود
والا كان نفيه بديهي الاستحاله فلا تسمع دعواه ولا في العدم والا كان نفيه غنيا عن الدليل وحصول
علم نظري **بلا دليل محال** لان النظري يحتاج الى طريق يفضي اليه والا كان ضروريا لعدم الواسطه
نظريا لانه المفروض وهو محال **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل
عليه لوجب انه **يلزم** **دعوى منكر دعوى الرساله** ان يقيم الدليل على عدم رسالته **وكذلك** منكر وجوب
صلوه سادسه وكذلك المدعى عليه المنكر لثبوت **المدعى** واللوازم الثلاثه ظاهره البطلان **قلنا**
لزوم الدليل للنافي ملتزم **وهو** **انتفا لازم الثبوت** المتحقق في الصلوه السادسه لان الاشتهار من لوازم
ثبوتها عاده واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرساله لان لازمها وجود المعجزه وقد
انتفى **وقد** يكون دليل النفي **الاستصحاب** للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في منكر دعوى الرساله
والصلوه السادسه والمدعى لانه فيها براه الذمه فلا يحتاج الى اقامه دليل اخر قيل لو كان الاستصحاب
دليلا لافاد ظنا ولا عفي المنكر عن اليمين قلنا انما لم يثمر الظن ولم يعف عن اليمين لان الكلام الحق

اكثر من دعوى الباطل معارضة العلة والاصالة والحاصل منع بطلان اللوازم فان الثلثة
مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح به فصل في الاحتجاج
للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات فيصح المذهب الاول واما على طرف النفي فبانه يعضد باقي
الحكم الشرعي موافقة الاصل وهو براءة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به قلنا الاعتضاد
بالاصل يعود بكم الى الوفاق لا سلامه في سلك الادلة كما سبق قاله بحث اختلف في
صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء على ان فقدان الدليل بعد الفحص
البليغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما بسبر ادلة المثبت
وابطالها واما بحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها يصحب انتفا
الحكم والالزم تجويز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات
فبتجويز وجود ممكنات كثيرة غير محسوسة بحضرتنا واما النظريات فبتجويز الغلط في كل دليل
يقام عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم ولذا
لا يصير المدعي العاجز عن البينة مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد النفي الشرعي
فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان فوق كل ذي
علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعى الظن فلا ينافيه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش
من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخرة وهدى
عقولنا الى معرفة احكامه بالبراهين الظاهرة ووفقنا لسلوك الطريق الموصل الى غاية
السول من رضوانه واعاننا على اداء شكر ما منح من حصة بفضل احسانه وصلى الله على محمد خاتم
النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هذا اخر ما اراد المولف نفع الله بعلومه واعاد من بركاته جمعه على مختصره المبارك فيه
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين وكان تاليفه عليه السلام
لهذا الشرح في اماكن عديدة ومدة مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات
الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد ونظر في انتظام امور الجمع وتشييد احكام الشرع
فكان ابتداوه بمحروسة شهارة سنة خمس وثلاثين والف سنة والفراغ عنه بمحروس ذمار منتصف
صفر الخير سنة سبع واربعين والف سنة وطال ما طوى عمله في هذه المدة ولم يكتب القلم فيه مدة
بل واكثر المواطن لم يستصحب الكتب لمكنة المحاصرة لصنعاء وكمدة السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها
والمصابرة على محروسة زبيد نحوا من ثلاث سنين ولما اذهب الله اهل البغي وطهرت تلك الجهات
عاد منصورا مؤيدا الى محروس الدامغ سنة خمس واربعين والف سنة فقال عليه السلام
فمن نظر الى كتابي هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف فراى من حقق قلم عبارة عن وهم فليوسع

العذر

العذر لما علم من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب
او بمن اكثر في علم نافع لتحصيل فائدة وتقييد شاردة وتاليف مسئلة وتصحيح قول
وتمهيد اصل وجواب سوال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على خاتم النبيين وسيد المرسلين
وعلى اله الطيبين الطاهرين

هذه القصيدة الغريبة لمولانا الإمام الأعظم شرف الدين بن شمس الدين المهدي لدين الله أحمد بن يحيى سلام الله عليهم

إلهي أنا عبد شقي تعاظمت ... عليه ذنوب لا يطيق لها حصرا

أطاع الهوى وانقاد عمدا لأمره ... فأذهب فيه شهر أيامي شهرا (العمر ط)

وهذا وفي العشرين من عمره إنني ... ولم يكتسب خيرا ولم يجتنب شرا

ولم يعتن بالبعض مما أمرته ... كأن له عذرا هناك ولا عذرا

وهبه مضى في هذه الدار عذره ... ولم يكشف عورا فما العذر في الأخرى

فيا ويحه إن لم تداركه سيدي ... بلطف وتوفيق ترسل به الوزرى

فأعباؤه قد أوهنت مني القوى ... وأثقاله قد أثقلت مني الظهرا

وها أنا ذا في باب ربي واقفا ... مقرا بذنبي طالبا منه لي غفرا

ولا شيء عندي جئت مستشفعا به ... سوى أنني من نسل فاطمة الزهرا

وأحمد المهدي جدي أبو أبي ... وجدي أبو أمي حمزة الطهرا

أحاجان إن كان الإله أحجا ... فهذان كانا فيهما الشمس والبدرا

فإني وإن لم أقتصر عن صغيرة ... فلم آت مذ أنشئت جاعلها كبرى

فإن سد عني الباب فالذنب موجب ... وإن جئ لي بالعفو فهو به أحرى

والله الموفق [illegible]

الرسول على بن الحسين رحمه الله

لسمه الله

وانه حصل كتابته يوما مع الامام مع المولى امير المؤمنين كان ذلك في جمادى الاولى سنة [illegible] الى المجد البلبلي وبه [illegible]

ما ينبغي من اخبار الدهر ... فقال وكتب بعده الشريعة ما لفظه ولله دره .

سفر الحبيب فبالاله أعيذه ... فهو الذي شق القلوب شحيذه

كملت محاسنه فسل الجذ نا ... سيفا وذاك صريحه وجديده

وبعد طلبه الاجازة فتكلف لاجازة ذلك بما هو قول

يا ما أحيلاه اذا ما سامني ... منه الوصال وكان منه لذيذه

ولقد صبوت وذبت من وكأني به ... والحال اني في القياد أخيذه

ما ان رأيت لحظه يسبي الذي ... يجري عليه فاين منه بذيذه

ولثغره الحالي وبسمه الذي ... ينسيك لمعان البرق لميذه

ما قيل في شمس الضحى فلعلها ... اخذته لما ان أتى تنفيذه

افديه اذ ما لاح منه جبينه ... والخد والثغر القطط قذيذه

واعيذه من أعين الواشين بال عيذه ... فرد الحفيظ اذا راه شقيذه

ولعله من بعد هذا لا يرى ... عبر الوصال وحبه تلميذه

فلما املى المولى حفظه الله واد ام دوامه رايت عنه اثر الاستحسان فاعجبني بعل الجميع

والله ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد واله

تعلقا ... العبا ...